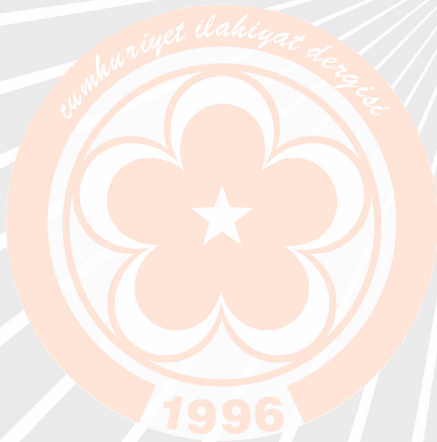


ISSN :2528-9861
e-ISSN :2528-987X



cumhuriyet ilahiyat dergisi

*cumhuriyet
ilahiyat dergisi*

*cumhuriyet theology
journal*

*XXI/1
2016*

XXI/1 - 2016

cumhuriyet ilahiyat dergisi *cumhuriyet theology journal*

Yıl: Haziran 2016 Year: June 2016

Cilt: 20 Volume: 20

Sayı: 1 Issue: 1

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yeni Ad, Yeni Sayı, Yeni Web Sayfası ve Zengin İçerik

New Issue, New Title, New Website, and Stimulating Content

Ömer ASLAN (ed.) & Abdullah DEMİR (ed.) _____ 5 - 10

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / PEER-REVIEWED RESEARCH ARTICLES

Tasavvuf ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri

Sufism and Inspiration as an Epistemological Means in the Thought of Ibn Taymiyya

Emrah KAYA _____ 11 - 34

Ana Hatlarıyla Hitit Dini

Outlines of The Hittite Religion

Kürşad DEMİRCİ & Burcu FALAY _____ 35 - 60

Usûlî Kıyasın Bilgi ve Amel Değeri

The Value of Method of Analogical Reasoning (qiyās) Concerning Knowledge and Deeds

Temel KACIR _____ 61 - 88

Karl R. Popper'ın Tarihsicilik Eleştirisi

Karl R. Popper's Critique of Historicism

Rıza BAKIŞ & Eyüp ALSANCAK _____ 89 - 116

Arap Dili Fonetğinde Bazı Kavramların Yansıttığı 'Ses Üretiminde Süre' Olgusu Üzerine Bir Deneme

An Essay about 'The Duration of Articulating' Phenomenon That Reflected by Some Phonetic Terms of Arabic

Nazife Nihal İNCE _____ 117 - 146

Gazâlî ve Thomas Aquinas'ta Tanrı'nın Kudreti ve İmkânsızlık

God's Power and Impossibility in al-Ghazālī and Thomas Aquinas

Özcan AKDAĞ _____ 147 - 166

Eş'arî Kelâmcisi Miklâtî'nin Lübbü'l-'ukûl Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri

Ash'arī Theologian Miklātī's Some Theological Views in The Context of Lubāb al-'uqûl

Vezir HARMAN _____ 167 - 202

“Dinî Araştırmalara Adanmış Bir Dergi”

Son Dönem Bir Osmanlı Düşünürü: Harputlu İshak Efendi'nin Din Felsefesinin Bazı Meselelerine Yaklaşımı ve Felsefecilere Karşı Tutumu
A Thinker of the Late Ottoman: Harputlu Ishak Efendi's Approaching to Some Issues of Philosophy of Religion and Attitude to Philosophers

Tuncay AKGÜN _____ 203 - 224

Engelli Çocuğa Sahip Annelerde Yas Süreci

Grief Process of Mothers of Children with Intellectual Disabilities

Ayşe Burcu GÖREN _____ 225 - 244

Tirmîzî'nin Sünen'inde Buharî ve Ebû Zur'a'nın İhtilafları

Differences Between Bukhari And Abu Zur'a in Tirmidhi's Sunan

اختلاف البخاري وأبي زرعة في سنن الترمذي

Anas al-JAAD / أنس الجاعد _____ 245 - 266

Bakara Sûresi 284. Âyette Geçen Râ Harfinin Lâm Harfine İdgamı Konusundaki Kıraat Tartışmaları

Qiraât Arguments about Merging "Râ" Letter into "Lâm" Letter in Chapter al-Baqara 284

Yakup YÜKSEL _____ 267 - 288

Hz. Peygamber'in Hadîslerinde Geçen -Biz- Vurgusu Bağlamında Toplumdaki Birleştiriciliği

The Prophet's Unification in Society in The Context of -We -in His Tradition

Osman Nedim YEKTAR _____ 289 - 308

Mehmed Fazlullah es-Sivâsî'nin *el-İtidâl fî Muhabbeti'l-Âl* Adlı Mesnevîsi

Mahmad Fadlullah al-Sivâsî's Mathnawi Named al-Itidâl fî-Mohabbat al-Âl

Ramazan Fatih SÜER _____ 309 - 364

İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te'vili Sorunu

The Issue Concerning the Explanation of the Mutashâbih Verses in the First Period of Ash'arî Kalâm

Yakup BIYIKIĞLU _____ 365 - 408

Kadî Burhaneddin'in Düşünce Dünyasında Tasavvuf

Sufism in Qādî Burhaneddin's World of Thought

Kadir ÖZKÖSE _____ 409 - 428

Edebiyatımızda Çok Bilinmeyen Bir Tür: Rûznâme ve Bir Örneği

A Literary Genre Unknown Sufficiently in the Turkish Literature: Rûznâme and An Example

Alim YILDIZ _____ 429 - 444

Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası

Mâtürîdî Theologian Abû Ishâq al-Zâhid al-Saffâr's Vindication of the Kalâm

Abdullah DEMİR _____ 445 – 502

Mantık - Matematik İlişkisi Bağlamında Geçerli Kıyas Kalıplarının Venn Şeması ile Gösterimi ve Yorumlanması*Venn Scheme Presentation and Interpretation of Syllogism Patterns with Respect to Logic- Mathematics Relationship*

Kamil KÖMÜRCÜ & Halit KIRAS _____ 503 – 536

ÇEVİRİ MAKALE / PEER-REVIEWED TRANSLATED ARTICLE**Hız. Hatice'nin Oğulları***The Sons of Khadîja*

M. J. KISTER / çev. Sena KAPLAN _____ 537 – 572

DİĞER YAYINLAR / WORKS NOT PEER-REVIEWED**✿ Doktora Tez Özetleri / Ph.D. Dissertation Abstracts ✿****Gazâlî ve Aquino'lu Thomas'a Göre Tanrı'nın Özgürlüğü**

Divine Freedom in al-Ghazâlî and Thomas Aquinas

Özcan AKDAĞ _____ 573 – 574

Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği*A Psychological Research On Definitions, Dimensions and Measurement of Religiosity: A Case Study Among Students in Erciyes University*

Mustafa ULU _____ 575 – 576

A Comparative Study: Epistemology and Theology of Ibn al-'Arabî and Ibn Taymiyya*İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin Epistemoloji ve Teolojisine Yönelik Karşılaştırmalı Bir Çalışma*

Emrah KAYA _____ 577 – 578

İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri

Heresiological Classifications in Islamic Literature

Kadir GÖMBEYAZ _____ 579 – 580

Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi

The Kalâm Method of Abû Ishâq al-Zâhid al-Şaffâr

Abdullah DEMİR _____ 581 – 582

Türkiye’de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği”

Pastoral Care and Counseling in Turkey: Fields, Possibilities and Methods: The Case of the Presidency of Religious Affairs

Ömer Faruk SÖYLEV _____ 583 – 584

DİĞER YAYINLAR / WORKS NOT PEER-REVIEWED**✿ Yayın Değerlendirme / Book Reviews ✿****Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit [Osmanlı Döneminde Ehl-i Sünnet Kelâmı]**

Değerlendiren/Reviewed by Özcan TAŞCI _____ 585 – 590

Hingabe-Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie [Kendini Adama-Sistemik Kelâmın Temel Sorunları]

Değerlendiren/Reviewed by Özcan TAŞCI _____ 591 – 594

İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi

Değerlendiren/Reviewed by Halis DEMİR _____ 595 – 602

DİĞER YAYINLAR / WORKS NOT PEER-REVIEWED**✿ Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/ Symposium-Conference Reviews ✿****13. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı ve Akademik Tefsir Çalışmaları Sempozyumu**

13. Meeting of Tafsir Academics and Symposium of the Studies of Academic Tafsir (27-28 May 2016 Ankara)

Değerlendiren/Reviewed by İsmail ÇALIŞKAN _____ 603 – 614

✿ Dergimiz / About the Journal ✿

EDITORIAL PRINCIPLES/ DERGİ YAYIN İLKELERİ _____ 615 - 618

GUIDELINES FOR AUTHORS _____ 619 – 622

AKADEMİK YAZIM KILAVUZU _____ 623 - 638

“A Journal devoted to Religious Studies in Turkey”

cumhuriyet ilahiyat dergisi- cumhuriyet theology journal

ISSN: 2528– 9861

e-ISSN: 2528-987X

Founden in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Volume 1, no. 1 – Volume 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, sayı 1-Yıl 2015, cilt 19, sayı 2)

“A Journal devoted to Religious Studies in Turkey”

“Dinî Araştırmalara Adanmış Bir Dergi”

Kapsam: Dinî Araştırmalar **Scope:** Religious Studies
İslam Araştırmaları Islamic Studies

Periyot: Yılda 2 Sayı **Period:** Biannual
(15 Haziran & 15 Aralık) (15 June & 15 December)

Basım Yeri: Sivas / Türkiye **Place of Publication:** Sivas / Turkey

Yayın Dili: Türkçe & İngilizce **L. Publication:** Turkish & English

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir. *Cumhuriyet Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.*

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve Chicago stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.

Yayıncı / Publisher

Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas/ TURKEY
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
www.cumhuriyet.edu.tr

Sahibi/ Owner

Prof. Dr. Sabri ERTURHAN
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/TURKEY

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Sami ŞAHİN
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/TURKEY

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Ömer ASLAN
Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
oaslan@cumhuriyet.edu.tr
Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR
Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Yrd. Doç. Dr. Adem ÇİFTÇİ
Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Arş. Gör. Maruf ÇAKIR
Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kutahya/TURKEY
Dr. Emrah KAYA
University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies/UK
Arş. Gör. Zeynep CERAN
Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi, Sivas/TURKEY
Zeynep YUCEDOĞRU
University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies/UK

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ünal KILIÇ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Cemal AÇIRMAN, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Doç. Dr. Sami ŞAHİN, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Doç. Dr. Ömer ASLAN, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Yrd. Doç. Dr. Abdullah PAKOĞLU, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Yrd. Doç. Dr. Adem ÇİFTÇİ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Marmara U., Faculty of Theology, Istanbul/TURKEY
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, Yıldırım Beyazıt U., Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TURKEY
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan U., Faculty of Theology, Konya/TURKEY
Prof. Dr. B. Ali ÇETİNKAYA, İstanbul U., Faculty of Theology, İstanbul/TURKEY
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN, Gaziantep U., Faculty of Theology, Gaziantep/TURKEY
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Yıldırım Beyazıt U., Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TURKEY
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Hakkı AYDIN, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Ali AKSU, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Mehmet BAKTİR, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Metin BOZKUŞ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Yusuf DOĞAN, Kyrgyz Turkish Manas U., Department of Islamic Studies/KYRGYZSTAN

Hakem Kurulu / Referee Board

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Cumhuriyet Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Dr. Emrah KAYA

University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies/UK

Arş. Gör. Zeynep CERAN

Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi, Sivas/TURKEY

Zeynep YUCEDOGRU

University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies/UK

Redaksiyon ve Dizgi/ Redaction and Interior Design

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR

Derleme Sekreteri /Editorial Secretary

Burcu DEMİR - Faruk ÖZ - Kadir AYDIN

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Dizinlenme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

1. Arastirmax Scientific Publication Index (2001- -)
2. TUBİTAK - ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (2012 Yılı 16/1. Sayıdan İtibaren / Kabul Tarihi: 13/11/2015)
3. Index Copernicus International (Kabul Tarihi: 08/12/2015)
4. Open Academic Journals Index (Kabul Tarihi: 08/08/2015)
5. Türk Eğitim İndeksi (Kabul Tarihi: 20/04/2015)
6. Directory of Open Access Journals (DOAJ) (Kabul Tarihi: 17/12/2015)
7. İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı (1996 - -)
8. The European Reference Index for The Humanities and The Social Sciences (Erih Plus) (Kabul Tarihi: 25/03/2016)
9. Directory of Research Journals Indexing (DRJI) (Kabul Tarihi: 25/04/2016)
10. Eurasian Scientific Journal Index (Kabul Tarihi: 29/04/2016)
11. Scientific Indexing Services (SIS) (Kabul Tarihi: 04/05/2016)
12. Scholar Article Impact Factor (SAIF) (Kabul Tarihi: 05/05/2016)
13. Sosyal Bilimler Atıf Dizini (SOBIAD) (Kabul Tarihi: 07/05/2016)
14. Uluslararası Alan İndeksi: ATLA Religion Database© (ATLA RDB©) /EBSCO (Kabul Tarihi: 20/05/2016)
15. Public Knowledge Project (PKP) Index (Kabul Tarihi: 09/06/2016)

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, *ATLA Religion Database* uluslararası alan indeksi tarafından taranması sebebiyle uluslararası hakemli bilimsel dergi statüsü elde etmiştir. ATLA alan indeksine EBSCO kapsamında ulaşılabilir.

Güncel Dizinlenme Bilgileri

<http://cumhuriyet.dergipark.gov.tr/cuifd/page/dizinlenme-bilgileri>

Yönetim Yeri ve Adresi/ Executive Office and Correspondence Address

Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140 Sivas/ Turkey

<mailto:ilahiyyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr>

Tel: (90 346) 219 12 15/16 Fax: (90 346) 219 12 18

<http://cumhuriyet.dergipark.gov.tr/cuifd>

EDİTÖRDEN

YENİ AD, YENİ SAYI, YENİ WEB SAYFASI VE ZENGİN İÇERİK

Akademik yayın hayatının 20. yılına ulaşan *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, son yıllarda ulusal ve uluslararası akademik yayıncılık alanında önemli mesafeler kat etti. 15 Aralık 2016 tarihinde yayımladığımız 19. cilt 2. sayımızdan itibaren sağlanan ilerlemeleri, siz değerli okuyucularımızla paylaşmak istiyoruz.

1996 yılından itibaren *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology] adıyla yayınlanan dergimizin adının çok uzun olması ve atıf tespitinde yaşanan zorluklar sebebi ile *Cumhuriyet ilahiyat dergisi* [Cumhuriyet theology journal] olarak değiştirilmesi kararlaştırılmıştır. Dergimiz, 20. cilt, 1. sayıdan itibaren bu adla yayın hayatına devam edecektir.

Dergimiz, TÜBİTAK - ULAKBİM'in sunduğu elektronik dergi yönetim sistemi *DergiPark Akademik*'in yeni versiyonunun güçlü açık erişim ve online akademik yayıncılık alt yapısını kullanabilmek amacıyla gerekli teknik çalışmaları tamamladı. Bu kapsamda 01 Haziran 2016 tarihi itibarıyla yeni web sayfamız hizmete girdi.

Eski web sitemiz: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/cumuilah/>

Yeni web sitemiz: <http://cumhuriyet.dergipark.gov.tr/cuifd>

Dergimizde yayımlanan yoğun emek mahsulü makalelerin uluslararası akademik camianın bilgisine sunulabilmesi ve yazarlarımızın yurt dışından atıf alabilmesi amacıyla, hakem değerlendirmesinden geçen makalelerin, Türkçe ve İngilizce 150 kelimelik "Öz/Abstract" ile birlikte 750 kelimelik "Özet/Summary" içermesi de zorunlu tutulmaya başlandı. İlk defa bu sayımızda "Özet/Summary" içeren makaleler sizlerle buluştu.

Yine ilk defa bu sayımızda, ilahiyat alanında yurtiçi veya yurtdışında son üç yıl içinde tamamlanan ve yayın için dergimize gönderilen doktora tezlerine ait Türkçe ve İngilizce özetleri yayımladık. Bu sayede yurtiçinde tamamlanan doktora tezlerinin künye bilgileri ile özetlerinin dergimiz aracılığı ile uluslararası indekslere dâhil olması ve yurt dışından ulaşılabilir olması hedeflendi. Ayrıca İngilizce olarak hazırlanan tezlerin Türkçe özetleri de yayımlanarak okuyucularımızın bilgisine sunuldu.

Dergimiz, Uluslararası [ATLA Religion Database indeks](#) tarafından 20/05/2016 itibarıyla taranmaya başlandı. ATLA indeks, taradığı dergilere ait makale bilgilerini [EBSCO](#) aracılığı ile binlerce kütüphane aboneliği üzerinden kullanicılara ulaştırmaktadır. 15 Haziran 2016 itibarıyla ATLA Religion indeksine Türkiye merkezli -birisi dergimiz olmak üzere- sadece üç dergi taranmaktadır. Dergi-

mizde yayımlanan her bir makale, ATLA indekste taranmaya başlamamız ile birlikte, yazarlarına doçentlik başvurusunda ÜAK'ın belirlediği "uluslararası" kategoride puan katkısı sağlayacaktır.

15 Haziran 2016 itibariyle dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indeksler şunlardır:

- o Arastirmax Scientific Publication Index (2001- -)
- o TUBİTAK - ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (2012 - -)
- o Index Copernicus International (2015- -)
- o Open Academic Journals Index (2015- -)
- o Türk Eğitim İndeksi (2015 - -)
- o The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (2016 - -)
- o Directory of Research Journals Indexing: DRJI (2016 - -)
- o Eurasian Scientific Journal Index (2016 - -)
- o Scientific Indexing Services: SIS (2016 - -)
- o Scholar Article Impact Factor: SAIF (2016 - -)
- o Sosyal Bilimler Atıf Dizini: SOBIAD (2016 - -)
- o EBSCO / ATLA Religion database©: ATLA RDB© (2016 - -)
- o Public Knowledge Project Index (2016- -)

<http://cumhuriyet.dergipark.gov.tr/cuifd/page/dizinlenme-bilgileri>

Ocak-Haziran döneminde dergimizin tanınırlığını artırmak amacıyla uluslararası Açık Erişim sağlayıcılarına üye olundu ve sosyal medya hesapları oluşturuldu. Ayrıca titizlikte uyguladığımız makale ön değerlendirme ve hakem süreçleri daha objektif bir hale getirilerek, ilgili değerlendirme formları yeni web sitemizde ilan edildi. Ön değerlendirmede, makalelerin Türkçe ve İngilizce başlıklarının, özetleri ve anahtar kelimelerinin ilgili bilim dalının akademik kriterlerine uygunluğu incelenmektedir. Ayrıca makalede geçen şahıs adlarının, eser isimlerinin ve kavramların yazımının Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin imlâ esaslarına uygunluğu da kontrol edilmektedir. Çalışmanın dipnot ve kaynakça yazımının ise Chicago referans stiline tam mutabık olması özellikle talep edilmektedir. Makale yazım ilkeleri hakkında Yazar Rehberimize müracaat edilebilir.

Dergimizin kalitesine katkı sağlaması amacıyla ön değerlendirmeden geçen her bir makale, uluslararası saygın akademik yayın kuruluşlarınca da kullanılan *İntihali Engelleme Programı*nda kontrol edilmektedir. Bu yayın döneminde rapor sonucu yüzde on beşten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına ilgili intihal raporuyla iade edildi.

"Yazarın hakemleri, hakemlerin ise yazarı öğrenememesi (Çift Taraflı Kör Hakemlik) ilkesi" 20/1. sayımızda da titizlikle uygulandı. Bu ilkenin daha etkin işletilebilmesi amacıyla 2016 yılından itibaren hakem isimlerinin yayımlanmamasına karar verildi.

Bir Sonraki Sayımız (20.2015 Aralık 2016-) Hakkında Hatırlatmalar

15 Aralık 2016 tarihinde yayımlanacak 20 cilt 2. sayımız için **01 Haziran 2016-15 Ekim 2016** tarihleri arasında makale kabul edilecektir. 15 Ekim 2016 tarihinden sonra sisteme yüklenen makaleler ise 2017 yılının haziran ayında yayımlanacak sayımız için hakem değerlendirmesine tâbi tutulacaktır.

Hakem değerlendirmesinden geçen makalelerin Türkçe ve İngilizce 150 kelimelik “Öz/Abstract” ile birlikte 750 kelimelik “Özet/Summary” içermesi de talep edilecektir.

Taşıdığımız misyon ve sahip olduğumuz formatla her geçen gün ilim dünyasının ilgisini daha fazla gördüğümüzü ifade etmemiz gerekmektedir. Ocak-Haziran 2016 döneminde akademisyenlerimizden 63 çalışma değerlendirilmek üzere dergimize ulaşmıştır. Bu makaleler öncelikle Yazar Rehberimizde belirtilen şekilsel özellikler açısından ön değerlendirmeye tâbi tutuldu. Sonra da intihal tespit programı kullanılarak kontrol edildi. Bu aşamaları geçen makaleler hakem değerlendirmesine sunuldu. Bu sayımızda, söz konusu 63 çalışma içinden ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen, hakemlerimizin de akademik içerik açısından yayımlanmasını uygun bulduğu 18 makale ile bir çeviri sizlerle buluştu. Altı doktora tez özeti, üç kitap değerlendirmesi ve bir sempozyum tanıtımı bu sayımızda yer aldı.

Elinizdeki sayı ile yine birbirinden farklı konuları havi bilimsel nitelikteki makaleleri sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşamaktayız. Bu süreçte başta makale sahibi değerli bilim adamlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında yadsınmaz emekleri olan editör yardımcılarımız Arş. Gör. Maruf Çakır, Yrd. Doç. Dr. Adem Çiftçi ve Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz ile İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen editör yardımcılarımız Arş. Gör. Zeynep Ceran ile Dr. Emrah Kaya ve Zeynep Yücedoğlu’ya teşekkür ederiz.

15 Aralık 2016 tarihinde yayımlanacak bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

15 June 2016

Sivas

Ömer ASLAN & Abdullah DEMİR

Editör

From the Editors

New Issue, New Title, New Website, and Stimulating Content

Greetings and welcome back to Cumhuriyet University Journal of the Faculty of Theology, which reached the 20th year in the academic publication journey. Our journal has achieved great progress in the field of both national and international academic publication. We would like to share with you the achievements have been made since 19th volume 2nd issue published on 15th December 2015.

Considering the length of our name that has been in use since 1996, it has been also decided to change the journal's name *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology] to *Cumhuriyet ilahiyat dergisi* [Cumhuriyet theology journal] in order to provide convenience for readers to cite articles. From 20th volume/1st issue on, our journal will continue the academic journey with its new name.

Our Journal has completed all the technical requirements to use the new and open access online system of *DergiPark Akademik*, which is an electronic system to organize a journal that TUBITAK-ULAKBILIM recently offers. Within this framework, our new website has come on stream on 1st June 2016.

The previous website: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/cumuilah/>

The new website : <http://cumhuriyet.dergipark.gov.tr/cuifd>

In order to make known the articles, which are academic productions of highly significant endeavours, to international academia and increase the chance of getting referenced in international academic studies, we require both Turkish and English 150-word abstracts and 750-word summaries of the article that has accepted after peer-review process. For the first time, the articles are available with abstracts and summaries in this issue.

Again, for the first time in this issue, we have published Turkish and English summaries of the doctorate thesis that are completed in Turkey and abroad. By doing so, we intend to make known Turkish theses to the wider audience, which may help to get them into international indexes. We have also offered Turkish summaries of the theses written in English.

Our journal now has been indexed by international index [ATLA Religion Database indeks](#) from 20/05/2016. ATLA index conveys the information of articles via [EBSCO](#) to readers through library subscriptions. ATLA indexes only three journals from Turkey.

Moreover, we have also announced the article preliminary review forms and the blind review process. We examine Turkish and English titles, summaries,

and keywords to make sure that they correspond to the field's terminology. Furthermore, we require proper nouns and concepts/terms to be written in the reference style of TDV Encyclopaedia of Islam. We also particularly require for the articles to use Chicago manual style referencing, which is clearly highlighted in our author guideline.

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism in a specific computer program designed for this job. The articles that are marked with a result higher than %15 on this program are returned to the authors with a plagiarism report.

We have applied the double-blind review process for the issue 20.1 and decided not to announce the identities of reviewers since 2016.

Small notes for the next issue (20.1/15 December 2016)

We will begin to accept articles for 20th volume 2nd issue between 01 June and 15 October 2016. The articles that are uploaded after this deadline to our new system will be gone through peer review process to be published in June 2017.

We will require 150-word abstracts and 750-word summaries both in Turkish and English for the articles that have passed the peer-review.

It might be right to note here that we have been getting more attention from scholarly world day by day with our mission and standards. The journal has received 63 articles between January-June 2016 from the Turkish academics. All articles have gone through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them via plagiarism checker. We then have forwarded the articles that are successfully passed the plagiarism check to our reviewers. After all this process, we have been able to offer to you 18 articles and article translation in this issue along with the summaries of 6 doctorate theses, one book review, and symposium introduction.

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the authors who contributed to this issue, the editorial and review boards, and particularly to the assistant editors, R.A. Maruf Cakir, Asst. Prof. Adem Ciftci, and Asst. Prof. Sema Yilmaz, and the assistant editors of the language review-process R.A. Zeynep Ceran, Dr. Emrah Kaya and Zeynep Yucedogru.

We hope to see you all on 15 December 2016 with our next issue.

15 June 2016

Omer ASLAN & Abdullah DEMIR

Editors

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 11-34

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 11-34

✽ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✽

Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri

Sufism and Inspiration as an Epistemological Means
in the Thought of Ibn Taymiyya

Emrah Kaya *

ÖZ

Bu makalenin amacı Selef anlayışına dayalı bir geleneğin savunucusu olarak tanınan İbn Teymiyye'nin tasavvuf ve tasavvufi bilginin temel aracı olan ilhama yaklaşımını çalışmaktır. Tasavvufî ıstılahları genel sûfî anlayıştan farklı bir şekilde yorumlayan İbn Teymiyye birçok kimse tarafından katı bir tasavvuf karşıtı olarak görülmüştür. Ayrıca İbn Teymiyye'nin sürekli olarak Kur'an, hadis ve Selefin düşün-

ABSTRACT

This article aims to study Sufism (*taṣawwuf*) and inspiration (*ilhām*), which is the main means of the mystical knowledge, in the thought of Ibn Taymiyya who is known generally as an exponent of a tradition grounded on the understanding of Salaf. He is considered by majority to be a rigid opponent of Sufism because of his unconventional interpretations of Sufi terminology. Also, since Ibn Taymiyya constantly offers the Qur'ān, ḥadīth, and

* Dr., Nottingham Üniversitesi, Teoloji ve Dinî Çalışmalar Bölümü.
Dr., University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies.
Nottingham/United Kingdom (attek3@nottingham.ac.uk).

♦ Bu makale "A Comparative Study: Epistemology and Theology of Ibn al-'Arabī and Ibn Taymiyya", (Doktora Tezi, Nottingham Üniversitesi, İngiltere, 2016) adlı çalışmamdan elde edilmiştir.

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "A Comparative Study: Epistemology and Theology of Ibn al-'Arabī and Ibn Taymiyya", (Ph.D. Dissertation, University of Nottingham, the UK, 2016).

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

celerini dinî bilginin temeli olarak sunması onun ilham ve rasyonel metotlar ile elde edilen bilgiye sıcak bakmadığı, bunlara epistemolojisinde yer vermediği düşüncesinin ortaya çıkmasına ve zaman içinde gelişmesine neden olmuştur. Hâlbuki araştırmamızın sonucunda İbn Teymiyye'nin tasavvufu belli şartlar ile kabul etmesinin yanı sıra ilhamın epistemolojik değerini de onayladığı sonucuna ulaşılmıştır. O, tasavvufu erken dönem ve sonraki dönem tasavvuf olarak incelerken, ilhamı doğaüstü olayların bir alt kategorisi olarak gördüğü ilim bâbında ele almaktadır. Tasavvufun ve ilham ile gelen bilginin Kur'an, sünnet ve Selefî düşünceyi ışığında test edilmesi gerektiğine inanan İbn Teymiyye'nin yaptığı reddetmek değil, kendi kriterleri doğrultusunda meseleyi detaylı olarak incelemektir. Bu nedenle, konuyu eleştirel ve betimsel olarak ele alan makalemiz İbn Teymiyye'nin tasavvufa ve tasavvufî bilginin temel dayanağı olan ilhama yönelik tutumuna odaklanmaktadır.

ANAHTAR KELİMELE: Tasavvuf, İbn Teymiyye, Felsefî-Amelî Tasavvuf, Epistemoloji, İlham-Keşif

the opinions of Salaf as the base of religious knowledge, the idea that he does not lean toward inspirational and rational knowledge and he does not give a place for them in his epistemology came out and has grown in the course of time. As a result of our research, however, we realize Ibn Taymiyya admits the epistemological value of inspiration along with Sufism conditionally. While he divides Sufism into Early and Later periods, he examines inspiration in the context of knowledge (*bâb al-'ilm*) which is considered to be a subcategory of supernatural events. Ibn Taymiyya, who believes that inspirational knowledge must be tested by means of the Qur'an, Sunna, and the opinions of Salaf, without rejecting its reality, assesses the subject matter in detail through his own criteria. Therefore, this article, in which the subject is elaborated critically and descriptively, focuses on the approach of Ibn Taymiyya to Sufism and inspiration that is the basic element of Sufi knowledge.

KEYWORDS: Sufism, Ibn Taymiyya, Philosophical-Practical Sufism, Epistemology, Inspiration-Unveiling

SUMMARY

Ibn Taymiyya, who is one of the most influential, productive, and controversial Muslim scholars in history of Islam, exerted sincerely to find out the best and the most reliable way of acquiring religious knowledge. Through his fruitful works, his enormous knowledge of the Qur'an, hadith, Kalâm, and Islamic and Greek philosophy can be witnessed. His works where his epistemological, theological, and philosophical statements are found dispersedly, are

dealing with many issues such as revelation, the human intellect, inspiration (*ilhām*), Sufism, Aristotelian logic, the doctrines of Shia sect, methods of commentary of the Qur'ān, ḥadīth, creation of the world, the divine names and attributes, jihad, and juridical ones. Of all issues about which Ibn Taymiyya provided his opinions, Sufism obviously has been one of the most problematic ones.

Since Ibn Taymiyya criticizes Ibn al-'Arabī who is considered to be the Greatest Master in Sufism, he has been acknowledged to be a virulent opponent of Sufism and its complements like knowledge of inspiration- unveiling which is bestowed to the heart of believers by God. It is correct to say that Ibn Taymiyya has objections to the conceptions of unification (*ittihād*), incarnation (*ḥulūl*), oneness of the existence (*waḥdat al-wujūd*), the fixed entities (*a'yān al-thābita*), and the seal of the friends of God (*khatam al-awliyā'*) all of which are encountered abundantly in the studies of Ibn al-'Arabī and Sufism. In addition to these conceptions, Ibn Taymiyya refutes kinds of unification including general unification and particular or specific unification.

Through detailed investigations of the works of Ibn Taymiyya it is possible to realize that Ibn Taymiyya elaborates Sufism under the categories of Early Sufism and Later Sufism. The Later Sufism, which is mostly heretical, is also elaborated with the distinction of philosophical and practical aspects. Furthermore, it is realized that along with criticisms of the practical aspects, his objections intensify on the philosophical Sufism, which may be called pantheistic, monistic, and metaphysical Sufism, imported noticeably from non-Islamic sources like Greek philosophy, Christianity, and Zoroastrianism. While Ibn Taymiyya persistently defends that the validity of Sufism depends on obedience to the Qur'ān and ḥadīth only, he interprets in his own way the conceptions of the friendship of God and inspiration (*ilhām*). According to Ibn Taymiyya, those, who are counted among the Early Sufism methodologically, even if not historically, like 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, Sahl Ibn al-Tustarī, and Ma'rūf al-Karkhī follow the Qur'ān and ḥadīth precisely.

As for inspiration itself as a way of acquisition of knowledge, it is worth noting that in Ibn Taymiyya's teaching inspiration or unveiling (*kashf*) is not argued concerning its reality. It is neither a sort of active communication nor is it a superstition. On the contrary, Ibn Taymiyya suggests that inspiration is a kind of supernatural events (*khawāriq*), which can be seen as an effect (*ta'thīr*) or knowledge (*'ilm*). In this respect, inspiration is examined under the category

of knowledge. He believes that when God has lifted the cover from the heart of believers, the heart will be under the control of God. As a result of this divine control, the servants can find out the correct, valid, and permissible way to follow. Thus, Ibn Taymiyya, who classifies inspirational knowledge as divine (*rahmānī*) and devilish (*shayṭānī*), emphasizes importance of religious and spiritual training for purification of the heart.

When the validity or acceptability of inspirational knowledge is in question, Ibn Taymiyya offers a test in the light of the Qur'ān, ḥadīth, and the opinions of the Salaf. According to him, the soundness of inspirational knowledge can be verified as long as it is weighed on the scale of these sources of Islamic sources. The reason for offering a test to verify the accuracy of inspirational knowledge received by a person is based on his idea that receiving inspirational knowledge is not an indication of being one of the friends of God at all. According to Ibn Taymiyya, it is very possible to perform or receive inspirational knowledge as a supernatural event not only for the friends of God but also for polytheists, disbelievers, people of the Book, and people of the innovation. He, as is said above, does not argue the validity of inspiration concerning its epistemological reality and value. What is more, he would rather give precedence to inspirational knowledge over weak ḥadīth reports, weak argumentations, and weak analogies. Therefore, it can be said that if we had to constitute an epistemological hierarchy of Ibn Taymiyya, it would be something like that the revelation, the human intellect, and inspiration, respectively. Finally, it may be propounded that even if there are several conditions to accept inspirational knowledge, it is a reality in Ibn Taymiyya's epistemology.

GİRİŞ

Takıyüddin Ahmed İbn Teymiyye (ö. 728/1328) kendi zamanının ve günümüzün en tartışmalı İslam âlimlerinden biridir. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe ve mantık gibi birçok ilmî alanda fikirlerini ortaya koymuştur. Eserlerini daha çok reddiyeler şeklinde kaleme alan İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin hedefinde genel olarak felsefenin insan aklına kayıtsız şartsız güveni, Aristo mantığı, kelâmcıların vahye yönelik rasyonel te'villeri ve tasavvufa ait belli başlı meseleler bulunmaktadır. Felsefecilerin metoduna ve Aristo mantığına yaptığı eleştiriler sebebiyle İbn Tey-

miyye'nin öğretisinde insan aklının konumu araştırmacılar tarafından sürekli tartışılır olmuştur.¹ Aynı şekilde, tasavvufta bulunan belli başlı inanç ve uygulamalara ve İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi sûfilere yönelik eleştirileri sebebiyle de İbn Teymiyye birçok kimse tarafından katı bir tasavvuf karşıtı olarak gösterilmektedir.² Bu makalenin amacı İbn Teymiyye'nin tasavvuf hakkındaki düşüncelerini ve epistemolojik değere sahip bir araç olarak tasavvufî bilginin temel dayanağı olan ilhama bakışını ele almaktır.³ Bu bağlamda, makale, neredeyse dinî meselelerin tümünde İbn Teymiyye'nin temel ölçüt olarak kullandığı 'Kur'an ve sünnete uygun olma' ilkesinin tasavvuf ve ilham konusunda ne ölçüde etkin olabildiğini görmemize de yardım edecektir. Ayrıca bu makalede amaçlanan nokta İbn Teymiyye'nin mezkûr mesele ile ilgili risalelerini veya ifadelerini metin analizine tabi tutmaktan ziyade onun genel yaklaşımını net bir şekilde ifade edebilmektir. Bu nedenle, makalemiz birbiriyle

-
- ¹ Anke von Kügelgen, "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle For and Against Reason," *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* içinde, ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer (Berlin: De Gruyter, 2013), 253-328; Binyamin Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition," *The Muslim World* 82, sy. 3-4 (1992): 256-273; M. Sait Özervarlı, "Takıyüddin İbn Teymiyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 405-413; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008).
- ² Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 8. İbn Teymiyye'nin tasavvufa bakışı hakkında Mustafa Kara'nın çalışmaları mevcuttur. Kara'nın 1986 tarihli makalelerinde İbn Teymiyye'nin tasavvufa tamamen karşı olmadığı, tasavvufta var olan meselelerin İbn Teymiyye tarafından belirli kriterler doğrultusunda kabul edilip onaylandığı açıkça belirtilmektedir. Fakat Kara, 2008 tarihli makalesinde İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye karşılaştırması yaparken İbn Teymiyye'nin çabasını başta tasavvufî zevkler olmak üzere kelâmî ve felsefî yorumların önünü kesmeye çalışmak olarak nitelendirir. Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin İlk Sufilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (1986): 63-67; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin Tasavvuf İstilahlarına Bakışı," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (1986): 53-61; Mustafa Kara, "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî – İbn Teymiyye Mukayesesi," *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9, sy. 21 (2008): 27-30.
- ³ Michel Chodkiewicz'in de belirttiği gibi tasavvuf, bilgi ve Allah dostluğu (*velâyet*) kavramları birbirinden ayrı düşünülemez. Bu nedenle, meseleye etraflıca bakmak için bu kavramları beraberce düşünmek zorunludur. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 13.

bağlantılı fakat ayrı ayrı ele alınan iki ana kısımdan oluşacaktır: Tasavvuf ve ilham.⁴

1. TASAVVUF

Tasavvuf, genel olarak İslam'ın mistik yönü, zühd ve takvâya dayanan bir yaşam şekli veya bazı Müslümanların gayr-i İslamî prensipler üzerine inşa ettiği düşünce ve pratiklerden oluşan bir inanç sistemi olarak tanımlanmıştır.⁵ İbn Teymiyye'nin tasavvuf ve mutasavvıflara yaklaşımında ise bu zıt tanımlar bir arada görülebilir.

İbn Teymiyye tasavvufu iki ana kısma ayırır: Erken dönem tasavvuf ve sonraki dönem tasavvuf.⁶ Erken dönem tasavvuf, ona göre, Kur'an ve

⁴ Bu makalede ilham kavramı epistemolojik bir araç olarak ele alınmaktadır. Ancak İbn Teymiyye'nin ilham kavramını "yaratılış" bahsinde de ele aldığı not edilmelidir. Jon Hoover'ın da çalışmasında bahsettiği gibi İbn Teymiyye Şems Süresi'nin 91/7-10. ayetlerini referans göstererek ilham terimi ile yaratılış arasında bir bağ kurmaktadır. Bu nedenle, ilham terimini insan *fitri* ile ilişkilendirmek de mümkündür. Takıyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ Şeyhülislam Ahmed İbn Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed (Medine: Mucemmâ' el-Mâlik Fahd, 2004), 16:229-235. Bk. Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007), 115. "Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verene, sonra da ona iyilik ve kötülükleri ilham edene yemin ederim ki, nefsi kötüliklerden arındıran kurtuluşu ermiştir, onu kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir" (Şems Süresi 91/7-10).

⁵ Muhammad Umar Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion: With an Annotated Translation of his Kitâb iqtidâ' as-şirât al-mustaqîm mukhâlafat aşhâb al-jahîm* (The Hague: Mouton, 1976), 5 ve 27. Ayrıca, Ebû Nasr el-Serrâc (ö. 378/988) *Kitâb el-lüma'* eserinde şöyle der: "İnsanlar tasavvuf hakkındaki düşüncelerinde çeşitlidir. Bazıları tasavvufu aşırı derecede överek onu olması gereken yerden daha yukarılara koyar. Bazıları tasavvufu aklî ve ilmî sorgulama ve araştırmanın sınırlarının ötesinde görür. Bazıları ise onu budala insanlar için boş ve önemsiz bir eğlence, vakit harcama olarak değerlendirir. Yine de bazılarına göre tasavvuf, züht, takva, yün hırkalar, kendine özgü bir jargon kullanımı, belirli kıyafetlerin giyimi, vb. şeylerden ibarettir. Bazıları da tasavvufu zındıklık ve akîdevî hata ve bozulma ile suçlayarak idam sehpasına çıkarmaya kadar giderler." Ebû Nasr el-Serrâc el-Tûsî, *Kitâb el-Lüma'*, nşr. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbaki Sürûr (Kahire: Dâr el-Kütüb el-Hadîse, 1960), 21. Bk. John Renard, *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology* (New York: Paulist Press, 2004), 65-66.

⁶ Erken ve sonraki dönem ifadelerinin belirli tarihlere hapsedilmeden anlaşılması daha doğru olacaktır. İslam'ın kaynaklarına, Kur'an, hadis ve Selef yakın oluş erken dönemi ifade ederken, özellikle Hicri 3. ve 4. yy. itibarıyla daha sistemli bir hale evirilen tasavvuf

sünnet ışığında ortaya konulan zühd ve takvâya dayanmaktadır. Sonraki dönem tasavvuf ise yine iki kısımda ele alınır: Felsefî tasavvuf ve dervişlerin semâ ayinleri, zikir amacıyla aynı kelimelerin sürekli tekrarlanması, ibadetlerde müzik dinlenilmesi, belli kıyafetlerin giyilmesi gibi ritüellere dayanan amelî tasavvuf. Öncelikle onun sert bir şekilde eleştirdiği sonraki döneme ait olan felsefî tasavvuftan ne anladığına bakmak gerekmektedir.

İbn Teymiyye'nin felsefî tasavvuf olarak nitelediği yapı değişik kaynaklarda *panteistik*, *monistik*, *metafizik* tasavvuf gibi farklı isimler ile anılır.⁷ Bu şekil bir tasavvufu eleştirmek üzere İbn Teymiyye'nin belli başlı risaleleri bulunmaktadır: *Hakikatü mezhebi'l-ittihâdiyyîn ve vahdet-i vücûd*,⁸ *Fî ibtâl vahdet-i vücûd*⁹ ve *Fî risâletihî ilâ Nasr el-Menbicî*.¹⁰ Risalelerin isimlerinden de görüleceği üzere İbn Teymiyye'nin felsefî tasavvuf konusunda başlıca itirazı varlığın birliğinin savunulduğu *vahdet-i vücûd* düşüncesinedir. Bu nedenle onun itirazı, düşünceleri *vahdet-i vücûd* kavramı ile formüle edilen İbnü'l-Arabî'nin ve onun takipçilerinin üzerinde yoğunlaşmaktadır.¹¹

ile de sonraki dönem kavramı anlaşılabilir. Ancak, dediğimiz gibi kesin tarihler aranmalıdır. Mesela, İbn Teymiyye için Kur'an ve hadislerle riayet konusunda azami dikkati göstermeye çalıştığı için çok önemli ve saygın bir sûfî olarak kabul edilen Abdülkâdir-i Geylânî (470-561) 1077-1166 arasında yaşarken, bid'ate dayalı bazı uygulamalarından dolayı eleştirdiği Gazzâlî de (450-505) 1058-1111 arasında yaşamıştır. İbn Teymiyye'ye göre her iki sûfî aynı dönemlerde yaşadıkları halde biri erken dönem tasavvufunun temsilcileri arasında değerlendirilir, diğeri ise sonraki dönem tasavvufunun temsilcileri arasında görülür.

⁷ Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993), xii. Rom Landau, "The Philosophy of Ibn 'Arabî," *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought* içinde, ed. Ian Richard Netton (New York: Routledge, 2007), 4:139. Abul Ela Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyi al-Din Ibnul Arabî* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1979); S. A. Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabî* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970); Anna Akasoy, "Andalusi Exceptionalism: The Example of "Philosophical Sufism" and the Significance of 1212," *Journal of Medieval Iberian Studies* 4, sy. 1 (2012): 113-117.

⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 2:134-285; Takıyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâil*, nşr. Muhammed Reşîd Rızâ (Kahire: Matba'a el-Menâr, 1922-1930), 4:1-101.

⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 2:286-361.

¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 2:452-479.

¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 2:134-285; 2:286-361; Mustafa Kara, "Takıyüddin İbn Teymiyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 413-414; Muhammet Yazıcı, "İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998), 31-34.

Doğrusu, İbn Teymiyye için asıl problem tasavvufun kendisi değil, türlü felsefî ve kelâmî önermeler üzerine bina edilen *vahdet-i vücûd* anlayışıdır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta ise İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî'nin şahsına veya eserlerinin, düşüncelerinin hepsine birden karşı olmadığı gerçeğidir. İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhât*, *el-Kunh*, *el-Muhkem el-merbût*, *el-Durat el-fâhira*, *Matâli' el-nucûm* gibi eserlerini okuduğunda oldukça faydalı düşünceler gördüğünü, bu nedenle de İbnü'l-Arabî'den etkilendiğini ve ona saygı duyduğunu açıkça ifade etmektedir.¹² Bu ifadeler hem İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden haberdar olduğunu hem de İbnü'l-Arabî'nin sıra dışı derinliğini ve zihnî kabiliyetini reddetmediğini gösterir. Diğer taraftan ise, *Fuşûşü'l-hikem* eseriyle İbnü'l-Arabî'nin Kur'an ve sünnetin sınırlarını ihlal ettiğini savunur. Ayrıca İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'yi monist olmakla ve Yaratıcı ile yaratılanı kesin bir şekilde birbirinden ayıran Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/910), Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896) ve İbrâhîm el-Havvâs (ö. 291/904) gibi erken dönem sûfîlerin tevhîdi yanlış anladığını iddia ettiği için cahil olmakla suçlar.¹³

İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî'ye itirazı, her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin monoteist olduğu savunulsa da, onun düşüncelerinin monist bağlamda değerlendirilmesine dayanır.¹⁴ İbn Teymiyye'ye göre monist

¹² İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 2:464. Bk. Muhammad 'Abdul-Haqq Ansari, *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh al-Islam Taqî ad-Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life, and Society* (Riyad: General Administration of Culture and Publication, 2000), 179.

¹³ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 13:239. İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'yi monist olmakla suçlarken, onu et-Tilimsânî (ö. 690/1291) ve İbn Seb'in (ö. 669/1270) gibi meşhur monistlerden ayrı tutar ve İbnü'l-Arabî'nin bu meselede tüm bunlar arasında İslam'a en yakın olan kişi olduğunu belirtir. İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 2:143. Bk. Abul Ela Affifi, "Ibn 'Arabî," *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands* içinde, ed. Mian Mohammad Sharif (Wiesbaden: Harrassowitz, 1963), 407.

¹⁴ Diğer yandan, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin monizm veya panteizm kavramlarıyla açıklanamayacağını ifade eden düşünürler de bulunmaktadır. Mesela, R. Austin İbnü'l-Arabî düşüncesi için monizm teriminin panteizm teriminden daha doğru olabileceğini söylerken dahi bu iki terimin İbnü'l-Arabî düşüncesini ifade etmek için doğru terimler olmayacağını da ekler. Bk. Muhyî al-Dîn Ibn al-'Arabî, *The Bezels of Wisdom: Fuşûş al-Hikam*, çev. R. W. J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), 26-27; James Winston Morris, "Ibn 'Arabi and His Interpreters Part I: Recent French Translations," *Journal of the American Oriental Society* 106, sy. 3 (1986): 542-545; William C. Chittick, "Rûmî and waḥdat

düşünce de varlık (*vücûd*) Yaratıcı ve yaratılmış şeklinde isimlendirilenler arasında bir ve aynı olduğu için ve hakikatte herhangi bir yaratma fiili de olmadığı için yaratıcı mefhumu da bulunmamaktadır. Yaratılış sudûrdan ibarettir.¹⁵ Dolayısıyla monistler ve İbnü'l-Arabî gibi sûfiler için Allah'a ibadet ile Allah'tan başkasına yapılan ibadet arasında bir fark yoktur.¹⁶

Bu ithamın nedeni İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin, İbn Teymiyye'ye göre, zihinde var olan varlıkları fiziksel âlemdeki varlıklardan ayırt etmemeleri, Allah ile yaratılanlar arasındaki ilişkiyi anlamada yetersiz kalmaları ve Allah ile yaratılanlar arasında varlıksal bir ortaklık olduğunu düşünmeleri sonucunda ortaya çıkan yanlış tevhîd algısıdır.¹⁷ Bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan genel *ittihâd* (*ittihâd el-'amm*) ve özel-belirli *ittihâd* (*ittihâd el-hâss* ya da *hulûl*) kavramları İbn Teymiyye'nin üzerinde durduğu noktalardır. Ona göre, bu iki kavram *vahdet-i vücûd* anlayışını farklı yönlerden yansıtmaktadır.¹⁸ İki terimin de buluşma noktası *vücûd* kavramıdır. Birincisiyle Allah ile tüm mahlûkatın varlık cihetiyle bir olması ifade edilirken, ikincisi, özel-belirli *ittihâd* ile Allah'ın bazı isim ve sıfatlarının bazı varlıklarda daha baskın bir şekilde görülmesi ifade edilir. Bu nedenle, İbn

al-wujûd," *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rûmî* içinde, ed. Amin Banani, Richard Houannisian and Georges Sabagh (New York: Cambridge University Press, 1994), 88; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 79; Mohammed Rustom, "Is Ibn al-'Arabî's Ontology Pantheistic?," *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006): 66.

¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 2:466.

¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 2:467; Memon, *Against Popular Religion*, 40.

¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 2:470. Bunun sebebi İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın bilgisinde zihninde bulunan varlıkların, *a'yân-ı sâbite*'nin, âleme nazaran "yok" sayılabilecekken Allah'ın bilgisi bağlamında düşünüldüğünde "var" olduklarını ifade etmesidir. Bk. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 11; Thomas F. Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawâb al-şahîh* (Delmar: Caravan Books, 1985), 6; İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 2:294. Mesela, Muhammed Umar Memon *a'yân-ı sâbite* kavramını "mutlak yokluk" olarak tanımlamaktadır. Ancak Memon'un İbnü'l-Arabî'nin düşünce ve ifadelerinde var olan çift yönlülüğü dikkate almadığı açıktır. Çünkü yukarıda belirttiğim gibi *a'yân-ı sâbite* bir bakıma yokluğu diğer bir bakıma ise varlığı ifade etmektedir İbnü'l-Arabî düşüncesinde. Memon, *Against Popular Religion*, 37.

¹⁸ Michel, *Jawâb al-şahîh*, 8 ve 288-297; İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 2:465 ve 2:286-361; Takıyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *El-Cevâbü's-şahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*, nşr. Ali b. Hasan b. Nâsır, Abdülaziz b. İbrahim el-Asker, Hamdân b. Muhammed el-Hamdân (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1419/1999), 3:332-349; Takıyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünnetü'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), 5:335-338.

Teymiyye *ittihâd* ve *hulûl* inancını taşıyan sûfî, Şii ve bazı Hristiyanların birbirlerine oldukça yakın olduğunu savunur. İbn Teymiyye sonradan yaratılmışlar (*el-muḥdes el-maḥlûk*) ile kadim olan Yaratıcı'nın (*el-ḳadîm el-ḥâlîk*) arasında belirgin ayrım gözetken Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfilerin olduğunu da vurgulayarak tasavvuf içinde küçük bir grubu istisna kabul eder.¹⁹

Elbette İbn Teymiyye'nin bu konuda yanıldığını, İbnü'l-Arabî'yi doğru bir şekilde anlamadığını savunan düşünürler de vardır. Mesela William Chittick'e göre, İbnü'l-Arabî ve onun takipçileri hakkında bazı varsayımlara sahip olan İbn Teymiyye *ittihâd* ve *hulûl* kavramlarını *vahdet-i vücûd* ile bir arada düşünerek bu konuda İbnü'l-Arabî'yi tam olarak anlamadığını göstermiştir.²⁰ Chittick'e göre, İbnü'l-Arabî düşüncesinde Yaratıcı'nın yaratılarda var olması mümkün değildir; çünkü Allah'ın varlığının haricinde bir var oluştan söz edilemez. Bu nedenle, önce iki var oluş varmış gibi düşünüp sonra da bu ikisini birleştirmek veya bir görmek şeklinde ortaya çıkan *ittihâd* anlayışı *vahdet-i vücûd* kavramını yansıtmamaktadır.²¹ Ayrıca, İbnü'l-Arabî, Allah'tan bağımsız bir şekilde var oluş ve var olan olamayacağı için Hakk'ın bir surette *hulûl* ile bulunduğunu iddia edenin Allah'tan da mahlûkattan da bîhaber olduğunu söyler.²² Buna rağmen,

¹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 5:230-231. Bu noktada İbn Teymiyye alternatif bir *hulûl* anlayışı olabileceğini söyler. Buna göre, Allah'ı zikretmek, O'na kulluk etmek, O'nun sevgisine, nuruna ve hidayetine mazhar olmak şeklinde oluşan akli temsiliyet (*el-misâl 'ilmî*) Enam Sûresi 6/3. ayet ile de desteklenebilir. İbn Teymiyye, *El-Cevâbü's-ş-şahîh*, 3:332; Michel, *Jawâb al-şahîh*, 288. "O, göklerde ve yerde tek Allah'tır. Gizlinizi, açığınızı bilir. (Hayır ve şerden) ne kazanacağımızı da bilir." (Enam Sûresi 6/3)

²⁰ Chittick, "Rûmî and waḥdat al-wujûd," 85.

²¹ Chittick, "Rûmî and waḥdat al-wujûd," 86. Bu noktada Affifi'nin İbnü'l-Arabî'yi *hulûl* konusunda Hallâc'dan ayırması, fakat onun monist düşüncesinin Eş'ârîlerin külli cevher, Hallâc'ın *Lâhût* ve *Nâsût* ve Yeni Eflâtuncuların *Bir* anlayışının bir bileşimi olduğu yönündeki ifadeleri de not edilmelidir. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyî al-Din Ibnul Arabî*, 13-15; Mehmet Dağ, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1975), 30; Arnaldez, R. "Lâhût and Nâsût," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, erişim Ocak 2016, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/lahut-and-nasut-COM_0561.

²² Muhiddin İbnü'l-Arabî, *El-Fütûḥât el-mekkiyye* (Kahire: 1911), 3:376; William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), 56.

İbn Teymiyye'ye göre İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin özünde yaratılan ile Yaratıcı arasında kesin bir ayrım bulunmamaktadır.²³

Kısacası, İbn Teymiyye felsefî tasavvufa, onun temel prensiplerine, *vahdet-i vücûd* ve *ittihâd* gibi yansımalarına İbnü'l-Arabî'nin şahsında karşı çıkmaktadır. İbn Teymiyye bu kavramları ve düşünceleri Kur'an ve sünnet eksenli düşünceler olarak görmediği için felsefî bir zemine dayanan, varlığın birliğini savunan, *hulûl*, *ittihâd* gibi kavramları barındıran tasavvuf anlayışına karşıdır.²⁴

Onun eleştirilerine hedef olan sonraki dönem tasavvufun diğer yönü ise bu akımın Kur'an ve sünnete dayanmayıp bid'atlere dayanan pratik-amelî yönüdür. Bu pratiklerin kabul edilmesinin ve uygulanmasının nedeni İslam'ın ana kaynaklarını bilmemektir. Bid'atlere dayanan bu pratiğin Müslümanları Kur'an ve sünnet çizgisinden mütemadiyen uzaklaştırdığını düşünen İbn Teymiyye şöyle demektedir: "Şeytan bid'ate dayanan amelleri insanlara güzel; şerî olanı ise onlara kötü gösterir. Bu bid'atleri uygulamanın sonucunda ise insanlar Kur'an'dan ve Peygamber'in sünnetinden uzaklaşırlar. Dahası, bu insanlar Kur'an ve hadisleri duymayı ve öğrenmeyi de istemezler."²⁵

İbn Teymiyye'ye göre bid'ate dayanan ameller, ritüeller tesis edilmiş dinî bir vecîbede aşırılığa gitmek şeklinde görülebileceği gibi bazen de sûfî dervişlerinin semâ ayinleri veya aynı kelimelerin tekrarına dayanan zikir ayinleri olarak da görülebilir.²⁶ Onun için önemli olan noktalardan birisi, ister var olan bir ibadette aşırılık olarak ortaya çıksın isterse tamamen yeni bir uygulama olarak ortaya çıksın, bu amellerin Selef zamanında

²³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*, 4:73; Takıyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzî'l-'akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1979-1983), 5:4.

²⁴ Caterina Bori, "İbn Taymiyya wa-Jamâ'atuhû: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle," *Ibn Taymiyya and His Times* içinde, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Karachi: Oxford University Press, 2010), 27.

²⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:411-412.

²⁶ Semâ kelimesinin asıl anlamı dinlemek, işitmektir. İbn Teymiyye bu anlamını da değişik kontekstlerde inanan kimsenin inancını ve muhabbetini arttıran Kur'an tilavetini dinlemeyi ifade etmek için de kullanır. İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:75-79; Yahya Michot, *Against Extremisms* (Beirut: Albouraq Editions, 2012), 147; Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2002), 61-64.

görülmemiş olmasıdır.²⁷ Ona göre, özellikle sahâbîler Kur'an ve sünnette yeri olmayan bir uygulama gördüklerinde derhal bunları düzeltme yoluna giderdi. Mesela, İbn Teymiyye Salih el-Murrî'nin (ö. 176/792) Kur'an okumasıyla aşırı ve sıra dışı manevi hislerinden dolayı öldüğü söylenen Ebû Cehîr el-A'mâ'nın (ö. ?) durumunu örnek olarak gösterir. Ayrıca, yine bazı Basralıların Kur'an tilâveti dinlerken bilinçlerini kaybetmesini de bu aşırılıkların bir sonucu olarak değerlendirir. Buna karşın o, Esmâ bint Ebû Bekir es-Sıddîk (ö. 73/692), Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Muhammed b. Sîrîn el-Basrî (ö. 110/729) gibi sahabe ve tabiînden kişilerin bunları kesin bir şekilde reddettiğini ifade eder.²⁸

En kötü şeyin bid'atler olduğunu ve tüm bid'atlerin de yanlış olduğu belirtilen hadis rivayetine dayanarak İbn Teymiyye tasavvufu barındırdığı bid'atler nedeniyle eleştirmesine devam eder.²⁹ Bu noktada genel olarak bazı sûfleri eleştirirken özelde de Gazzâlî'nin zikir hakkındaki sözlerine değinir. İbn Teymiyye felsefî tasavvuf söz konusu olunca nasıl ki İbnü'l-Arabî'yi merkeze koyduysa bu meselede de Gazzâlî merkezde olanlardandır. Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* eserinde bazı faydalar bulduğunu kabul etmekle beraber İbn Teymiyye Gazzâlî'nin insanları küfrün taşıyıcısı olan bid'atlere sevk ettiğini söyler. Mesela, Kur'an ve sünnette olmadığı halde Gazzâlî ve onun gibi sûflerin, müritlerine sürekli bir şekilde kalbi dünyevî heves ve arzulardan arındırmak için *Allah, Allah* demelerini telkin ettiklerini söyler.³⁰ İlâveten, Gazzâlî'nin insanların manevi derecelerine göre önerdiği farklı zikir uygulamaları hakkında verdiği bilgileri de eleştirmektedir. İbn Teymiyye'ye göre, Gazzâlî için sıradan insanların zikri tekrar tekrar *lâ ilâhe illallâh*; seçkinlerin zikri *Allah, Allah*; seçkinlerin seçkinlerinin zikri ise *Hû, Hû* demektir. Hâlbuki bu şekil bir zikir sınıflandırması ve uygulaması ne Kur'an'da ve sünnette ne de Selevî uygulamalarında mevcuttur.³¹ Ona göre, bu şekil bir zikir Peygamber'in sünnetinden

²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 11:612-615; 14:468-469; 20:150.

²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 11:7; Th. Emeril Homerin, "İbn Taimîya's al-Şüfîyah wa-al-Fuqarâ," *Arabica* 32, sy. 2 (1985): 223.

²⁹ Takîyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *İktizâ'ü's-sırâtî'l-müstakîm li-muhalefeti aşhâbi'l-cehîm*, nşr. Ahmed Hamdi İmâm (Cidde: Dâr el-Medenî, 1986), 270; Memon, *Against Popular Religion*, 232.

³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:551; 10:397.

³¹ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:556-557; 10:396.

en uzak, şeytanın saptırmasına en yakın olandır.³² Bundan dolayı, İbn Teymiyye sadece bid'ate dayalı zikir uygulamalarını değil, aynı zamanda semâ yapmak, ibadetlerde müzik dinlemek, özel günlerin kutlanması gibi uygulamaları da Kur'an'da, sünnette ve Selefın hayatında olmadığı için reddeder.³³

Ona göre yukarıda bahsedilen zikir ve dervişlerin semâsı sonraki dönem tasavvufta görülen bozulmalardan sadece ikisidir. Bu noktada önemli bir hatırlatmaya ihtiyaç vardır. İbn Teymiyye ilham ve keşfi sonraki dönem tasavvufun felsefî ve pratik yönlerinin buluşma noktası olarak görmektedir. Çünkü ilham, Kur'an'da ve sünnette olmayan düşünce ve uygulamaların ortaya çıkışında nakil ve akıl kaynaklarının ötesine geçmenin yegâne yoludur. Bu yol ile Kur'an'da ve sünnette olmayan inanç, düşünce, iddia, yorum ve ameller Kur'an ve sünnete bağlanabilmektedir.

İbn Teymiyye'nin felsefî ve amelî yönleri itibarıyla sonraki dönem tasavvufu eleştirmesi onun, tasavvufta bulunan her şeye bir bütün olarak karşı çıktığı anlamına gelmemektedir. Erken dönem tasavvuf olarak sınıflandırdığı, felsefî ve amelî bid'atler ile kirlenmemiş, zühd ve takvâ üzerine bina edilmiş bu tasavvuf anlayışı, ona göre, Kur'an ve sünnet ile tamamen uyumludur. Mesela, ihlas, samimiyet, takvâ ve Kur'an'a bağlılıklarıyla bilinen erken dönem sûfilerinden Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778), Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830), Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815-6), Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-6) ve Ebü'l-Beyân (ö. 551/1156) İbn Teymiyye için saygın ve önemli sûfilerdendir. Ona göre bu kimseler dosdoğru olan yolun takipçileri olup ilahî emir ve yasakları hakkıyla gözeten kimselerdir.³⁴

İbn Teymiyye'de şeriata içten bağlılığından övgüyle bahsedilen Abdülkâdir-i Geylânî'nin ise özel bir yeri vardır. O, Geylânî'nin *Fütûhu'l-Gayb* adlı eserine bir de şerh yazmıştır.³⁵ Geylânî'ye olan yakınlığından dolayı İbn Teymiyye onun tasavvuf anlayışında var olan bazı prensipleri kabul etmiş, onaylamıştır. Mesela, Geylânî tarafından ortaya konan manevi

³² İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:227.

³³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâil*, 1:57.

³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:516; Michel, *Jawâb al-şahîh*, 27.

³⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:455-548 (488).

aşamalardan İbn Teymiyye de bahsetmektedir: Takva mertebesi, hakikat mertebesi ve hakikatin hakikati mertebesi. Tüm bu mertebeler için şerî emir ve yasakların gözetimi ön şarttır. İbn Teymiyye'ye göre ilk mertebedeki kişide şeriata aykırı istekler hala görülebilir; ikinci mertebedeki kişi şeriata zâhirine harfiyen itaat eder ve eğer bilincindeyse şeriata zorunlu olmayan bâtınına da itaat eder.³⁶ Üçüncü mertebede olan kişi ise Allah'ın bilgisine ulaşmış ve her işte tek fâilin Allah olduğunu idrak etmiş kişidir.³⁷

İbn Teymiyye herhangi bir tasavvuf akımının takipçisi olmasa da bazı sûfilere takdir ile baktığı açıktır.³⁸ George Makdisi'ye göre, İbn Teymiyye tasavvufa o denli yakındır ki Geylânî başta olmak üzere farklı sûfî önderlerin hırkasını da giymiştir.³⁹ İbn Teymiyye'nin bu derece tasavvufa yakın olmasına rağmen herhangi bir tarikatı takip etmemesinin nedeni onun bu konuda itidali muhafaza etme çabası olabilir. Çünkü ona göre, sûfî önderlerini insanların en doğruları ve bilgeleri olarak görmek ne kadar yanlış ise bid'ate dayanan fikir ve amelleri barındırıyor ve Kur'an ve sünnetin sınırlarını aşıyor diyerek tasavvufu ortadan kaldırmaya çalışmak da o ölçüde yanlıştır.⁴⁰ Bu nedenle, manevi bir yol olarak tasavvufun kendisi İbn Teymiyye'nin asıl meselesi değildir; onun için önemli olan, tasavvufu var olan birtakım fikir ve uygulamaların Kur'an ve sünnete uygun olup olmadığıdır.

Açıkça görüldüğü üzere, İbn Teymiyye belli şartlar dâhilinde tasavvufa karşı değildir. Hatta Muhammed Memon'a göre, İbn Teymiyye saf-pak tasavvuf diye nitelendirilen erken dönem tasavvufun içine sokulan sapkın fikir ve uygulamaları temizleme amacı güden ve Kur'an ve sünnette bulunmayan her şeyi bid'at olarak görüp ortadan kaldırmaya çalışan bir sûfidir.⁴¹

³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:457-463. Şeriata bâtınî olarak gösterilen ve manevi yolculukta önemli yeri olan prensipler arasında doğruluk, güvenmek ve güvenilirlik, sabır, kararlılık ve şüpheden uzak olma sayılabilir. Bk. Souad Hakim, "The Way of Walāya (Sainthood or Friendship of God)," *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 18, (1995): 2.

³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:524-528.

³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:463; George Makdisi, *Religion, Law, and Learning in Classical Islam* (Great Britain: Variorum, 1991), 121; Hallaq, *Greek Logicians*, xii.

³⁹ Makdisi, *Religion*, 123.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 11:17; Homerin, "al-Şüfiyah," 232.

⁴¹ Memon, *Against Popular Religion*, 7.

Bu amaç doğrultusunda, tasavvuf terminolojisinde bulunan metafizik kavramların İbn Teymiyye'nin itirazlarının hedefinde olduğunu söylemek mümkündür. Elbette o, metafizik kavramlara tümünden karşı değildir; bir kısmını yorumlayarak kabul etmektedir. Ancak bu konuda İbn Teymiyye çalışmalarında farklı yaklaşımlar görülebilmektedir. Mesela, Alexander D. Knysh'ye göre İbn Teymiyye'nin sahih tasavvuf-erken dönem tasavvuf anlayışı metafizik kavram ve düşünceleri sünnetten uzak oluşları ve İslam'ın ilk dönemlerinde var olmayışları nedeniyle tamamen dışlamaktadır.⁴² Bu noktada Knysh kısmen haklıdır çünkü İbn Teymiyye'nin tasavvufa yönelik eleştirilerinin temelinde sonraki dönem tasavvufun fikir ve uygulamalarının Kur'an, sünnet ve dinî meselelerde konumu ve otoritesi tartışılmaz olan Selefte görülmediği iddiası vardır.⁴³

Diğer taraftan İbn Teymiyye, Fazlur Rahman (ö. 1988) gibi düşünürler tarafından Yeni-Sûfî (*Neo-Sûfî*) olarak değerlendirilir. Rahman'a göre, İbn Teymiyye sadece bir Yeni-Sûfî değil, bu akımın (*Neo-Sufism*) öncülerindendir. Rahman, bu yeni akımın amacının Kur'an, sünnet ve Selefî görüşlerine dayanarak ve metafizik kavramların kabul edilip yeniden yorumlanarak geliştirilmesi ile İslam'ın geleneksel anlayışının yenilenmiş halini ortaya koymak olduğunu savunur. Görüldüğü üzere, Knysh'in aksine o, İbn Teymiyye'nin tasavvuf anlayışında metafiziğin belli şartlar altında kabul edilebilirliğine işaret eder.⁴⁴

2. İLHAM - KEŞİF

Öncelikle epistemolojik bir değere sahip olan ilhamın kategorik olarak İbn Teymiyye tarafından nasıl ele alındığına değinmek faydalı olacak-

⁴² Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: State University of New York Press, 1999), 88.

⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 19:275; 11:15; İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûz*, 5:379; İbn Teymiyye, *Minhâc*, 2:80; Abdul Hakim I. Al-Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation* (London: Routledge, 2006), 18.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 195. Bu noktada Rahman'ın aksine Jeffry Halverson da Knysh gibi düşünmektedir. Ona göre de Yeni Tasavvuf (Neo-Sufism) metafizik kavramlara yer yoktur. Jeffry R. Halverson, *Theology and Creed in Sunni Islam: The Muslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 67.

tır. Ona göre, ilham bir gerçeklik olarak Allah dostluğundan ve ilahi rehberlikten bağımsız olarak da var olabilir. Diğer bir ifadeyle o, ilhamı doğaüstü olayların bir alt kategorisi olarak değerlendirmektedir. Bu meselede İbn Teymiyye bir çeşit sınıflandırmaya giderek doğaüstü olayların genel olarak üç kısımda değerlendirilebileceğini söyler: Şeriata uygun olanlar; şeriata aykırı olanlar; açık bir şekilde şeriata ne uygun olan ne de olmayanlar. Ona göre, bu doğaüstü olaylar bir etki-tasarruf (*te'sîr*) olarak da ilham-keşif olarak da görülebilir.⁴⁵ Tasarruf olarak görülmesini İbn Teymiyye kudret kapsamında (*bâb el-kudre*) ele alırken, ilham olarak görülmesini ise ilim kapsamında (*bâb el-'ilm*) ele almaktadır.⁴⁶

İbn Teymiyye ne tasarruf ne de ilham bağlamında doğaüstü olayların imkânını veya hakikatini tartışmaya açar; aksine, açıkça onların imkânını ve hakikatini kabul eder. Ancak, ister tasarruf isterse ilham kapsamında olsun, sûfiler tarafından rivayet edilen birçok doğaüstü olayı reddederken onun da kabul ettiği bir takım rivayetler bulunmaktadır. Mesela, İbn Teymiyye felç geçiren Abdulvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793) abdest alırken sağlıklı olmayı Allah'tan dilemesi üzerine Allah'ın bu duayı kabul ettiğini ve abdest alma vakitlerinde sağlıklı olduğunu bu bağlamda aktarır.⁴⁷ Bunun yanı sıra, İbn Teymiyye peygamberlerin ve bazı müttakî kulların kabirlerinden doğru hayatta olanları işitebildiğini ve onlara bazı durumlarda yardım edebildiğini de reddetmez.⁴⁸

Tasarruf veya ilham olarak cereyan eden doğaüstü olaylar İbn Teymiyye'ye göre evliyalık makamının bir göstergesi değildir. Ona göre, bu olaylar müşrikler, kâfirler, Kitap Ehli ve bid'at ehli kimseler tarafından da ortaya konulabilir.⁴⁹ Bundan dolayı o, bir taraftan işitme, algılama, bir harekete meyletme şeklinde tezahür eden doğaüstü olayların bazı insanlar

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 11:319-320.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 11:313-314.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 11:274-282. Diğer örnekleri görmek için bu sayfalara bakılabilir.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *İktizâ'ü'ş-şirâti'l-müstakîm*, 373; Moulana Muhammad Abu Bakr Gazipuri Al-Ansari, *Was Ibn Taymiah from the Ahlus Sunnah wal Jama'ah* (Karachi: Zam Zam, 2010), 30-32.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 11:213-214. Her ne kadar evliyalık makamı ile *ilm-i ledûn* arasında doğal bir bağlantı kurulsa da birçok sûfi tarafından, İbn Teymiyye için böyle bir bağ zorunlu değildir. Bu noktada İbn Teymiyye'nin evliyalığa bakışını detaya girmeden özetlemek gerekmektedir. O, bir taraftan bu manevi makamın varlığını kabul ederken

tarafından gerçekleştirilebilir olduğunu savunurken diğer taraftan bunların *rahmânî* veya *seytânî* olduğunu anlamak için çeşitli kriterlerin olması gerektiğini ifade eder.⁵⁰ Kısacası İbn Teymiyye'nin etki ve ilham olarak görülen doğaüstü olayları kabul ettiği açıkça anlaşılmaktadır.

Tasavvuf kontekstinde ilhamın değerlendirilmesine gelecek olursak, öncelikle belirtilmelidir ki İbn Teymiyye'nin zihnindeki ilham tasavvuftaki ilham anlayışından biraz farklıdır. Tasavvufta, mesela İbnü'l-Arabî düşüncesinde, en doğru ve güvenilir yol olarak kabul edilen ilham-keşif, başta Hz. Muhammed olmak üzere diğer peygamberler, Allah dostları ve Allah ile interaktif bir diyalog şeklinde gerçekleşebilmektedir.⁵¹ İbn Teymiyye için ise keşif ve feraset olarak da anılan ilham ile kişi başkasının duymadığını duyar, görmediğini görür ve bilmediğini bilir.⁵² Ancak bu durum interaktif bir diyalogdan ziyade Allah'ın kalpteki perdeyi kaldırması sonucunda kalbin meyletmesi ile olur.⁵³ Bu konuda İbn Teymiyye,

diğer taraftan kendi tanımını ortaya koymaktadır. Bakara Sûresi 2/257 ve Yunus Sûresi 10/62-63. ayetleri işaret ederek tüm inananların Allah'ın dostları olduğunu ve derecelendirilmenin takva ve samimiyet ile olabileceğini ifade eden İbn Teymiyye için evliyalık makamı ile şerî emir ve yasakların gözetimi arasında mutlak bir ilişki söz konusudur. Ona göre insanlar genel olarak üç gruptur: Kendi nefesine zulmedenler (*el-zâlim li-nefsihî*), emirleri yerine getirip yasaklardan kaçınanlar (*el-mukteşid*) ve emirlere itaatın yanı sıra müstehabları da hayata geçirip yasaklardan kaçınırken mekruh olandan da sakınan, iyilikte öne geçen kimseler (*el-sâbiğ bi'l-hayrât*). İkinci gruptaki kimseler sıradan inananlar (*amm*) iken son gruptakiler seçkin (*hâşş*) kimselerdir. Fakat son iki gruptaki insanların tümü İbn Teymiyye'ye göre Allah dostlarıdır. Başka bir yerde ise İbn Teymiyye benzer bir sınıflandırmaya gider. Ona göre iki sınıf evliya vardır: şerî emir ve yasakları gözetten ve riayet eden, kitabı sağdan verilenler (*aşhâb el-yemîn*) ve emir ve yasakların yanı sıra müstehab ve mekruhları gözetten ve bunlara riayet eden, yakında olan ve öne geçen kimseler (*el-mukarrabîn'es-sâbiğîn*). İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:6-7; 11:61; 159; 175-179; 549.

⁵⁰ Victor E. Makari, *Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor* (California: Scholars Press, 1983), 60; İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:499.

⁵¹ Bu konuda İbnü'l-Arabî örneği için, bk. İbnü'l-Arabî, *El-Fütûhât*, 1:150; 2:399.

⁵² İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 11:313.

⁵³ İbn Teymiyye kulun kalbinin dinî eğitim, itaat ve teslimiyetle manevi hastalıklardan arındırılacağını ve Allah'ın kalbi kontrol etmesi sonucunda kulun yanlış doğrudan ayırabileceğini belirtiyor. Detay için bk. İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:474; 94; 111; 141; 472; Takıyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, nşr. Abdussamed Şerefeddin el-Kütübî (Beyrut: Müessesel-Reyân, 2005), 428; İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûz*, 5:62; Yahya J. Michot, "A Mamlûk Theologian's Commentary on Avicenna's Risâla Aḍḥawiyya:

kalpten perde kaldırılınca ilham, bilgi, konuşma, varsayım, inanç, sevgi, dilek ve bir hareket suretlerinde kişide zuhur eder; böylece kalp doğru, açık ve makul olana meyleder, demektedir.⁵⁴ Ancak sûfilerin aksine, ilham İbn Teymiyye için doğru bilgiye götüren en güvenilir yol değildir. Ona göre ilham ile gelen bilgide doğrular kadar yanlışlar da olabilir. Bu nedenle yapılması gereken, gelen bilgiyi Kur'an ve sünnet ile test etmektir. Kur'an ve sünnete dayanmayan bilgi kesinlikle kabul edilemezdir.⁵⁵ Rasyonel olarak bilgiye ulaşma sürecinde nasıl ki doğrular ve yanlışlar beraber bulunur keşif ve ilham ile bilgiye ulaşmada da durum böyledir. Dolaşısıyla ister rasyonel olarak bilgi elde edilsin ister *vecd*, keşif, müşahede, ilham gibi manevi yollar ile bilgi elde edilsin bu bilgilerin Kur'an ve sünnet ile doğrulanması gerekmektedir.⁵⁶

Ona göre, Kur'an ve sünnet tarafından reddedilmeyen ve ilham ile kalbe gelen bilgiler geçerlidir.⁵⁷ Bu noktada Kur'an'a ve sünnete uygunluğa İbn Teymiyye ısrarla dikkat çekmek istemektedir. Ayrıca İbn Teymiyye şeriatın zâhir ve bâtın yönlerinin birbiriyle çeliştiğini söyleyen sapkın insanların olduğunu, hâlbuki müminler nazarında zâhir ve bâtının sahil oldukları sürece birbirleriyle çelişmeyeceğini söyler.⁵⁸ Bu bağlamda o, bilgiyi zâhirî ve bâtınî bilgi şeklinde ayırıp Kur'an ve sünneti zâhirî bilgi kaynağı görüp bâtınî bilginin ise bunların dışında olabileceği düşüncesine de karşı çıkmaktadır.⁵⁹ Bu nedenle ilham ile gelen bilginin kişiye şeriatın dışına çıkma izni vermeyeceğini ifade eder. İbn Teymiyye'ye göre her ne kadar bazı sûfiler Hz. Musa ve Hızır kıssasını şeriatın dışına çıkmak için bir yol olarak kullanıyor olsa da, bu onların cehaletinin ve sapkınlığının bir sonucudur. Çünkü Hızır kesinlikle şeriatın dışına çıkmış değildir.⁶⁰

Being a Translation of a Part of the Dar' al-Ta'âruf of Ibn Taymiyya with Introduction, Annotation, and Appendices. Part 2.,” *Journal Of Islamic Studies* 14, sy. 3 (2003): 337.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 11:321; 11:318; 10:476.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûz*, 5:349-351.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 11:65.

⁵⁷ Hatta Fazlur Rahman'a göre İbn Teymiyye ve onun talebesi olan İbn Kâyyım kendilerinin de ilham aldıklarını iddia etmişlerdir. Rahman, *Islam*, 195.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûz*, 5:86.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 11:225.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 11:422. Kur'an'da anlatılan bu kıssaya göre Hızır insanlar için fayda gördüğü bir durumda başkasına ait bir gemiyi deliyor, bir çocuğu öldürüyor. Bunlar Hz. Musa için anlaşılmaz, kabul edilemez davranışlardır. Hâlbuki Hızır'ın Musa

İbn Teymiyye tasavvufta gördüğü ilham-keşif temelli yanlış inanç ve uygulamalara yönelik eleştirilerine devam ederken birçok sûfinin delilsiz kanaatlerinin olduğunu söylemektedir. Ona göre bu sûfiler bazı yiyeceklerin haram, bazı insanların kâfir veya fâsık, şerî olmayan bazı şeylerin ise şerî olduğuna dair iddiaları kalplerinde beliren zanna dayanarak ilahî bir yönlendirme veya doğru bilgi kapsamında değerlendirirler. Ya da bazı insanları Allah'ın özel ve seçilmiş dostlarıdır diyerek severler.⁶¹ Elbette İbn Teymiyye için delilin insanların çoğunluğu tarafından bilinmesi zorunlu değildir. Hz. Musa ve Hızır olayını hatırlatarak bu düşüncesini destekleyen İbn Teymiyye'ye göre, bu kıssa kişiye şeriatın dışına çıkma izni vermez; sadece delilin herkesçe bilinemeyebilir olduğuna işaret eder.⁶² Mesela, bir kişi bir eve girmek için ev sahibinden izin almış olduğu halde insanlar tarafından bu izin bilinmiyor olabilir. İnsanların nazarında bu durum şeriata aykırı görünse bile ev sahibinin bilgisi dâhilinde olması nedeniyle burada şeriata uygunluk vardır. Ancak her ne olursa olsun ne peygamber için ne de bir veli için şeriatın dışına çıkmak kabul edilebilir değildir.⁶³

İbn Teymiyye'nin kişiye özel bazı bilgilerin ilham ile kalbe geleceğini kabul ettiği aşikâr. Bu bağlamda, sûfilerin de çokça kullandığı "Sizden önceki topluluklarda ilham alanlar (*muhaddesûn*) vardı. Eğer ümmetim içinde böyle kimseler varsa, Ömer onlardan biridir,"⁶⁴ "...böylece ben kulumun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum..."⁶⁵ "Müminin ferasetinden sakının, çünkü o, Allah'ın nûru ile görür"⁶⁶ hadis rivayetlerini İbn Teymiyye de kullanmaktadır. Buna rağmen İbn Tey-

tarafından bilinmeyen niyeti insanlara yardım etmek ve onları korumaktı. Bk. Kehf Sûresi 18/60-62. Ayrıca İbn Teymiyye ilham doğrultusunda yapılan işin amacı, aracı ve sonucu onun doğruluğunu test etmek için dikkatle incelenmelidir, der. İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:500.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:475-477.

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:478-479.

⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:479.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:476. İbnü'l-Arabî, *El-Fütûhât*, 1:32. Buhârî, Fezâ'ilü's-şahâbi, 38.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:7; 11:61; 11:159. İbnü'l-Arabî, *El-Fütûhât*, 2:65; 2:126; 3:67. Buhârî, Kitâbü'r-rikâk, 89.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:473. Tirmizî, Kitâb tefsîrû'l-Kur'an, 3127.

miyye özellikle İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî gibi sûfîleri aldıklarını iddia ettikleri ilham doğrultusunda Kur'an te'vîli yaptıkları gerekçesiyle eleştirir. Mesela, ona göre, Gazzâlî vahiyle tesis edilmiş olan şeriati ilham terazisinde tartmaktadır.⁶⁷ Kur'an ve hadisler ilham terazisine konulmadığı sürece ve ilham ile gelen bilgi akıl ve nakil tarafından reddedilmediği sürece İbn Teymiyye için kabul edilir görünmektedir.⁶⁸ Hatta ona göre, ilham zayıf analogilerden, zayıf hadis rivayetlerinden ve metne dayanan zayıf argümanlardan daha güçlüdür ve daha tercih edilebilirdir.⁶⁹

Bu nedenle, ilham İbn Teymiyye'nin öğretisinde sınırlı ve şartlı bir şekilde olsa da kabul edilmektedir. Açıkça görüldüğü üzere, Kur'an'a, sünnete, Selefin görüşlerine ve bozulmamış, kirlenmemiş akla uygunluk önemli ölçüttür ilham ile gelen bilginin doğru kabul edilmesinde. Dolayısıyla İbn Teymiyye, epistemolojik bir araç olarak işlevselliğinde şüphe etmediği ilhamın şerî meselelerde mutlak bir yol olarak görülmesini de ilhamın hakikatinin ve bilgiye erişmede geçerliliğinin, işlevselliğinin peşinen reddedilmesini de yanlış bulmaktadır.⁷⁰

SONUÇ

Makalemizin konusu İbn Teymiyye'nin tasavvufa ve onun en önemli öğelerinden olan ilham kavramına bakışını birincil kaynaklar ışığında incelemektir. Bu kapsamda ulaşılan sonuç İbn Teymiyye'nin tasavvuftan, erken dönem sûfîlerinden övgüyle bahsederken epistemolojik bir araç olan ilhamın hakikatini de tasdik ettiği gerçeğidir. Tasavvuf ve ilhamı Kur'an, sünnet, Selefin düşünceleri ve rasyonel çıkarımlar ışığında detaylı bir şekilde inceleyen İbn Teymiyye sonraki dönem tasavvufu felsefî ve amelî yönleriyle ele almakta ve bu tasavvufun yanlışlarını kendince ortaya koymaktadır. *İttihâd* ve *hulûl* kavramlarını tasavvufta önemli bir yeri olan

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 4:64. Bk. Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld, 2000), 129.

⁶⁸ İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre, ilhamı hak ettiği konunun çok üstüne çıkarıp *usûlü'd-dîn* gibi ilham ile bilinmeyecek konularda onu sağlam bir yol olarak görmek yanlıştır. Michel, *Jawâb al-şâhih*, 11; Yahya Michot, "İbn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallâj," *Sufism and Theology* içinde, ed. Ayman Shihadeh (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 132; İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 2:478.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:473; Homerin, "al-Şüfiyah," 242.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû' fetâvâ*, 10:473.

vahdet-i vücûd düşüncesi ile ilişkilendirip İbnü'l-Arabî'yi eleştirilerinin merkezine koymuştur. Monist düşüncenin ağırlıklı olarak hissedildiğini düşündüğü felsefî tasavvuf bu nedenle sonraki dönem tasavvufun en önemli yanlışlarından. Eleştirilerine sonraki dönem tasavvufun bid'at-ler ile harmanlanmış amelî yönüne işaret ederek devam eden İbn Teymiyye bu noktada da Gazzâlî'yi söz konusu etmiştir. Diğer taraftan, İbn Teymiyye önceki dönem mutasavvıflarına İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete olan bağlılıklarından ötürü saygı duyduğunu açıkça ve defaatle vurgulamıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî gibi mutasavvıfları bolca anan İbn Teymiyye, Abdülkâdir-i Geylânî'ye ise apayrı bir muhabbet beslemekte olup bunu Geylânî'nin *Fütûhu'l-Gayb* adlı eserine yazdığı şerhten de anlamak mümkündür.

Makalemizin bir diğer önemli kısmı ise İbn Teymiyye'nin ilhama bakışıdır. O, şaşırtıcı bir şekilde ilhamı bilgi alma metodu olarak kabul etmesi noktasında tasavvuf ile aynı noktadadır. Ancak sûfilerin ilham ile gelen bilgiye atfettikleri değer İbn Teymiyye'nin ona atfettiği değerden daha fazladır. Farlıklar olmakla beraber İbn Teymiyye'nin tasavvufu ve epistemolojik bir araç olarak ilhamı onayladığını söylemek doğru olacaktır. İlham ile kalbe bilginin gelişi ile velayet arasında zorunlu bir bağ kurmayan İbn Teymiyye, ilhamın Kur'an ve sünnet ışığında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. İlhamın epistemolojik hakikat ve değerini kabul eden İbn Teymiyye için Kur'an ve sünnet tarafından reddedilmeyen ve kulun kalbinde zuhur eden bilgi doğru ve geçerli kabul edilir. İlham Allah, evliya veya peygamberler arasında cereyan eden interaktif bir iletişim olarak görülmesi de, İbn Teymiyye'ye göre, dinî ve aklî argümanların net bir şekilde mevcut olmaması halinde doğru bilgiye ulaşmak adına tercih edilesi bir metottur.

Tüm bu bilgilerin yanı sıra İbn Teymiyye'nin tasavvufa yönelik ifadelerinin kalp ve velayete işaret eden yönleri de vardır. Kalp ve velayet kavramları İbn Teymiyye'nin önemle üzerinde durduğu, detaylıca analizler yaptığı ve tasavvuf açısından da büyük öneme sahip kavramlardır. Ancak makalenin sınırları bu kavramların etrafıca tetkikine izin vermediği için bu kavramlar İbn Teymiyye perspektifiyle ayrı birer çalışma olarak ele alınmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition." *The Muslim World* 82, sy. 3-4 (1992): 256-273.
- Affifi, Abul Ela. "Ibn 'Arabî." *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands* içinde, ed. Mian Mohammad Sharif, 398-420. Wiesbaden: Harrassowitz, 1963.
- Affifi, Abul Ela. *The Mystical Philosophy of Muhyi al-Din Ibnul Arabî*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1979.
- Akasoy, Anna. "Andalusi Exceptionalism: The Example of "Philosophical Sufism" and the Significance of 1212." *Journal of Medieval Iberian Studies* 4, sy. 1 (2012): 113-117.
- Al-Ansari, Moulana Muhammad Abu Bakr Gazipuri. *Was Ibn Taymiah from the Ahlus Sunnah wal Jama'ah*. Karachi: Zam Zam, 2010.
- Al-Matroudi, Abdul Hakim I.. *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*. London: Routledge, 2006.
- Ansari, Muhammad 'Abdul-Haqq. *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh al-Islam Taqî ad-Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life, and Society*. Riyad: General Administration of Culture and Publication, 2000.
- Arpa, Enver. *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Bori, Caterina. "Ibn Taymiyya wa-Jamā'atuhū: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle." *Ibn Taymiyya and His Times* içinde, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 23-52. Karachi: Oxford University Press, 2010.
- Chittick, William C.. "Rūmī and waḥdat al-wujūd," *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī* içinde, ed. Amin Banani, Richard Houannisian and Georges Sabagh, 70-111. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Chittick, William C.. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Chittick, William C.. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- Dağ, Mehmet. *Muhyiddin Ibnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1975.
- el-Tûsî, Ebû Nasr el-Serrâc. *Kitâb el-Lüma'*. nşr. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Sürûr. Kahire: Dâr el-Kütüb el-Hadîse, 1960.
- Hakim, Souad. "The Way of Walāya (Sainthood or Friendship of God)," *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 18 (1995) erişim Ocak 2016.
<http://www.ibnarabisociety.org/articles/wayofwalaya.html>.
- Hallaq, Wael B.. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

- Halverson, Jeffry R.. *Theology and Creed in Sunni Islam: The Muslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Homerin, Th. Emeril. "İbn Taimiyya's al-Şüfîyah wa-al-Fuqarâ." *Arabica* 32, sy. 2 (1985): 219-244.
- Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.
- Husaini, S. A. Q.. *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabî*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970.
- Ibn al-'Arabî, Muhyî al-Dîn. *The Bezels of Wisdom: Fuşûş al-Hikam*. trc. R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad Ibn 'Abd al-Ḥalîm. *Sharḥ al-Futūḥ al-Ghayb: Commentary on Revelations of the Unseen: Concerning the Discourses of Shaykh 'Abd al-Qādir al-Jilānî*. trc. Muhtar Holland. Fort Lauderdale: Al-Baz Publication, 2010.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ahmed. *Der'ü te'ârûzî'l-'akl ve'n-naḳl*. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1979-1983.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ahmed. *El-Cevâbü's-şahîḥ li-men beddele dîne'l-Mesîḥ*. nşr. Ali b. Hasan b. Nâsır, Abdülaziz b. İbrahim el-Asker, Hamdân b. Muhammed el-Hamdân. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ahmed. *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*. nşr. Abdussamed Şerefeddin el-Kütübî. Beyrut: Müessesese el-Reyân, 2005.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ahmed. *İktizâ'ü's-şirâṭi'l-müstakîm li-muhalefeti aşhâbi'l-cehîm*. nşr. Ahmed Hamdi İmâm. Cidde: Dâr el-Medenî, 1986.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ahmed. *Mecmû' fetâvâ Şeyhülislam Ahmed İbn Teymiye*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. Medine: Mücemmâ' el-Mâlik Fahd, 2004.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ahmed. *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâil*, nşr. Muhammed Reşîd Rızâ. Kahire: Matba'a el-Menâr, 1922-1930.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ahmed. *Minhâcü's-sünnetü'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Ḳaderiyye*. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbnü'l-Arabî, Muhiddin. *El-Fütûḥât el-mekkiyye*. Kahire: 1911.
- Kara, Mustafa. "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî – İbn Teymiye Mukayesesi." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9, sy. 21 (2008): 27-30.
- Kara, Mustafa. "İbn Teymiye'nin İlk Sufile ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (1986): 63-67.
- Kara, Mustafa. "İbn Teymiye'nin Tasavvuf İstilahlarına Bakışı." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (1986): 53-61.
- Kara, Mustafa. "Takıyüddin İbn Teymiyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 413-414. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Knysh, Alexander D.. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press, 1999.

- Kügelgen, Anke von. "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle For and Against Reason." *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* içinde, ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer, 253-328. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Landau, Rom. "The Philosophy of Ibn 'Arabî." *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought* içinde, ed. Ian Richard Netton, 4:135-150. New York: Routledge, 2007.
- Makari, Victor E.. *Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor*. California: Scholars Press, 1983.
- Makdisi, George. *Religion, Law, and Learning in Classical Islam*. Great Britain: Variorum, 1991.
- Memon, Muhammad Umar. *Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion: With an Annotated Translation of his Kitāb iqtidā' aṣ-ṣirāt al-mustaqīm mukhālafat aṣḥāb al-jahīm*. The Hague: Mouton, 1976.
- Michel, Thomas F.. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawāb al-ṣaḥīḥ*. Delmar: Caravan Books, 1985.
- Michot, Yahya. *Against Extremisms*. Beirut: Albouraq Editions, 2012.
- Michot, Yahya. "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Ḥallāj." *Sufism and Theology* içinde, ed. Ayman Shihadeh, 123-136. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Michot, Yahya J.. "A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risāla Aḥwāliyya: Being a Translation of a Part of the Dar' al-Ta'āruḍ of Ibn Taymiyya with Introduction, Annotation, and Appendices. Part 2.." *Journal Of Islamic Studies* 14, sy. 3 (2003): 309-363.
- Morris, James Winston. "Ibn 'Arabî and His Interpreters Part I: Recent French Translations." *Journal of the American Oriental Society* 106, sy. 3 (1986): 539-551.
- Özervarlı, M. Sait. "Takıyüddin İbn Teymiyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 405-413. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Rahman, Fazlur. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld, 2000.
- Renard, John. *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*. New York: Paulist Press, 2004.
- Rustom, Mohammed. "Is Ibn al-'Arabî's Ontology Pantheistic?" *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006): 53-97.
- Yazıcı, Muhammet. "İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı." Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 35-60

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 35-60

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Ana Hatlarıyla Hitit Dini

Outlines of The Hittite Religion

Kürşad Demirci *

Burcu Falay**

ÖZ

M.Ö. 2000 yıllarında Anadolu'ya gelen Hint-Avrupa kökenli Hititler M.Ö. 1650'de Kızılırmak Havzası'nda yer alan Hattuşa (Boğazköy) merkezli bir devlet kurmuşlardır. Orta Anadolu'da kurulan bu devlet ilerleyen süreçte büyük bir imparatorluk haline gelmiştir. Farklı etnik kökenlere sahip toplulukları bünyesinde

ABSTRACT

The Hittites who were origin of Indo-European and came to Anatolia occupied the region of Halys in central Anatolian around 1650 BC building Hattusa as a capital city. Expanding their territories into an empire they founded one of the most powerful states in their times and world. Including different

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi Bölümü.

Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Programme in Philosophy and Religious Studies, Department of History of Religions.
Istanbul/Turkey (xyzmc2@yahoo.com).

** Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi Bölümü
Marmara University, Faculty of Theology, Programme in Philosophy and Religious Studies, Department of History of Religions.
Istanbul/Turkey (tahta.degirmen@hotmail.com).

◆ Bu makale "Hitit Toplumunda Din Anlayışı", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiye, 2016) adlı çalışmamdan elde edilmiştir.

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ This article is extracted from my master thesis entitled "Religious Beliefs In Hittite People", (Master Thesis, University of Marmara, the Turkey, 2016).

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

barındıran Hititler kendilerini “Bin Tanrılı Halk” olarak adlandırmışlardır. Fethettikleri bölgelerin tanrılarını kendi tanrılarının arasına dâhil eden Hititler geniş bir tanrılar topluluğuna sahip olmuştur. Bu tanrılar arasında Hatti, Luvi, Pala, Sümer, Hurri, Asur, Babil ve Eski Hint kökenli tanrılar yer almaktadır. Boğazköy’de gerçekleştirilen kazılarda pek çok tapınak yapısının ortaya çıkarılması Hititlerin tanrılarına verdikleri önemi göstermektedir. Bu makalede kendisine kaynaklık eden arkeolojik ve filolojik verilerden yola çıkılarak bir devlet dini olan Hitit dini, Hitit dininin genel özellikleri, Hitit panteonunda yer alan tanrılar, bu tanrılar için yapılmış olan tapınaklar, tanrılar adına yapılan bayram törenleri, tanrılarının ve insanların konumu, büyü ritüelleri, fal ve kehanet uygulamaları, dualar ve mitolojik hikâyeler çerçevesinde ele alınmıştır.

ANAHTAR KELİMELE: Tapınak, Tanrı, Bayram, Hitit, Hattuşa.

ethnic groups Hittites called themselves by the expression of “1000 Gods of Hatti”. Incorporating several local gods existed in the lands they conquered they have had a lot of gods or divines. Among these gods are gods of Hatti, Luvi, Pala, Sumer, Hurri, Assyro-Babylonian and ancient Indian. Many temples discovered in the Hattusa excavations are an important clue for their paying great respect to the gods. In this article benefiting from the evidences of archaeological and philological sources Hittite beliefs as a state religion and general aspects of this religion, gods in the pantheon, temples built for these gods, festivals devoted to these gods, the place of gods and humans, magic rituals, oracles, omens, prayers and mythological stories will be evaluated.

KEYWORDS: Temple, God, Festival, Hittite, Hattusa.

SUMMARY

Hittites, who are from origin of Indo-European, came to Anatolia around 2000 BC and established a powerful state choosing Hattusa as their capital city in central Anatolia. It lasted until approximately 1200 BC. Several reasons such as destructions of the sea peoples, famines and some revolts struck the Hittite Empire. After the fall of the empire some small city states called Neo-Hittite occurred in Southern Anatolia. They were powerful states extending from Northern Syria to Mesopotamia. They were comprised of different ethnic identities. This aspect of it can be seen in every field of the Hittite culture. Specifically the religion of the Hittites bears a lot of marks of it. They called themselves “people with 1000 gods of Hatti”. They added the gods they met into their pantheon. Pantheon of Hittites composed of gods of Hatti, Hurri, Luvi, Pala, Sumer, Babilonia,

Assyria, Ancient Indian. Religious attitudes of Hittites affected by different cultures show a polytheistic structure.

Sources of Hittite religion include many evidences of archaeology and philology such as temples, descriptions on palaces and cultic buildings, rock monuments, steles, sculptures, rythons and seals. There are festival texts, mythological texts, oracles and omens in the group of philological source.

Our main informations about religion of Hittites come from these sources. We see representations of gods of Hittites on descriptions in archaeological evidences. Our knowledge about some other cultic activities also comes from same source. Festival texts in the group of philological sources give us information especially about cultic activities. Another main source about gods of Hittites is the mythological texts. We are able to learn their views of the universe and the celestial realm by these mythological sources. It appears that the texts had been used in religious rituals too.

As understood from these sources, at the top of polytheistic religion of Hittites stand Sun Goddess of Arinna and Thunder God. Their pantheon also include a lot of gods from Hatti, Hurri, Luwi, Pala, Sumer, Babilonia, Assyria, Ancient Indian. Temples which are believed to be homes of gods were very important in daily life of Hittites. The excavations carried out in Hattusa testify to existence of many temples. Among these, Yazılıkaya Temple is of primary importance. The temple located two kilometers northeast of Hattusa includes descriptions of gods in Hittite pantheon. Besides Hattusa, archaeologists discovered many temples in Hittite sites such as Alacahöyük, İnandıktepe, Kuşaklı. Including a social structure as well as religious one, temples contained a lot of staff. A lot of documents were discovered which mention the businesses and responsibilities of these persons.

Relation between humans and gods necessitates some burdens on human side. If man couldn't do their duties for gods perfectly, they punish the human beings. One of the most important of these duties is festival rituals. Hittites have many rituals dealing with festivals. They were celeb-

rating these festivals in temples or sacred spaces in appointed times. Besides regular rituals, people were doing other activities such as dance, music, playing etc.

The magic concept in Hittite society can be divided into two types, white and black. Black magic was forbidden. Magical rituals had been done by persons who have mastered it. The rituals carried on generally outside settlements, far away from cities. Besides magical activities, oracles and omens were also spread. Fortune telling was also one of the important divine methods to solve problems in the Hittite society. Prayer texts which include a binding language between human and gods were also a prominent part of cultic life of the Hittites.

There is no detailed information about afterlife in this religion. After death ordinary people were believed to go under earth and royal personalities to be god to sky, divine realm. Evidence from burial sites has suggested that both interment and cremation were practiced. After burying, remaining relatives should pray for the departed lest they return into this world, otherwise they would harm to the living.

Another source that sheds light on the Hittite religion is mythological texts. From these kind of texts can be learnt about relations between gods and humans, etiological explanations dealing with nature and cosmogony. Myths had been used in the cultic rituals. Mythological texts belonging to Hittite religion come generally from Hatti, Hurri and Mesopotamia. One of the most important of those samples is the myth, called "The Missing God Telipinu". Telipinu got angry to something and disappeared suddenly. With his departure some troubles occur in the world. A lot of rituals had been practised in order to turn the god back from the place where he went and to revive the nature. These texts were also containing the names of gods.

It seems that the Hittites, coming from outside of Anatolia, included a lot of gods into their pantheon and composed them in their understanding of religion. So they built a syncretic system of beliefs. Most important part of cuneiform texts discovered in excavations shows the importance of religion in the Hittite society. Regular and appointed times for rituals were also important for Hittites. Otherwise gods would punish the people and send calamity upon them.

GİRİŞ

M.Ö. 2000 yılının başlarında Anadolu'ya gelen Hint-Avrupalı Hititler bölgede siyasi ve sosyal yönden güçlenerek Kuzey Suriye ve Mezopotamya'ya kadar uzanan bir imparatorluk kurmuşlardır. Hitit Devleti'nin ilk kralı I. Hattuşili tarafından kurulan devletin başkenti Hattuşa (Boğazköy), Çorum ili'nin Sungurlu ilçesinde Boğazkale'de (eski adı Boğazköy) yer almaktadır. M.Ö. 1200'e dek varlığını sürdüren Hitit Devleti başkaldırılar, kıtlık, deniz kavimlerinin gelişi gibi nedenlerden dolayı yıkılmış ancak tamamen ortadan kalkmayarak bu yıkımın ardından güneydoğuda "Geç Hitit Devletleri" olarak adlandırılan Hurri, Luvi, Arami kökenli küçük devletçikler olarak varlığını devam ettirmiştir. Hem çivi yazısının hem hiyeroglif yazının kullanıldığı Hititlerde devlet arşivinden çıkan çivi yazılı belgeler ve hiyeroglif yazılı olan çeşitli eserler Hititlerin sosyal, siyasi, dini yaşamlarına dair önemli bilgiler vermektedir. Makalemizin konusunu oluşturan Hitit dinine dair bilgiler de yapılan arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkarılan arkeolojik verilerden ve filolojik veriler grubunda yer alan dini içeriği sahip çivi yazılı belgelerden edinilmektedir.

M.Ö. 2000'de Anadolu'da yaşayan Hititlerin farklı kültürlerle bir arada yaşaması dinsel yaşamlarını da etkilemiş böylece pek çok kültürün etkisi ile şekillenen politeist bir din meydana gelmiştir. Farklı kültürlerle hükmeden Hititler siyasi birliği ve merkezi gücü sağlamak için diğer kültürlerden aldıkları tanrıları kendi panteonlarına dâhil etmişlerdir. Bu süreçte özellikle Güneydoğu Anadolu ve Mezopotamya'da yaşayan Hurrilerin etkileri yoğun bir şekilde kendisini göstermiştir. Farklı kültürlerle ait dini uygulamaların Hititlerde bir arada görülebilmesi bir senkretizm sürecinin varlığını da ortaya koymaktadır. Hitit panteonunda tanrılar Hurrice, Sümerce, Hattice isimler ile görülebilmektedir. Örneğin Fırtına/Hava Tanrısı Hattice Taru, Hurrice Teşup, olarak eşi Hattice Wuruşema, Hurrice Hepat olarak adlandırılmıştır. Bir devlet dini olan ve dini uygulamalara halkın katılımının olmadığı anlaşılan Hitit dini çok kültürlü bir yapı sergilemektedir.¹

¹ Meltem Doğan Alparslan, "Hitit Dini ve Tanrıları", *Hititolojiye Giriş* içinde, haz. Metin Alparslan (İstanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü, 2009), 119-120.

1. HİTİT DİNİNE KAYNAKLIK EDEN ARKEOLOJİK VE FİLOLOJİK VERİLER

Hititlere ait olan tapınaklar, mimari yapılarda görülen bezemeler, Hitit kaya anıtları, steller, Hitit heykelcikleri, madeni ve toprak kült kapları/ritonlar ve Hitit mühürleri Hitit dinine kaynaklık eden arkeolojik veriler grubunda yer almaktadır. Bu ürünlerde tanrı ve tanrıçalara, ritüellere, kült araç ve gereçlere ait tasvirlerle rastlanılmaktadır. Bir Hitit merkezi olan Alacahöyük'de bulunan ortostatlarda yer alan tasvirlerde dini ritüeller anlatılmaktadır. Diğer Hitit merkezlerinde kutsal sayılan ya da stratejik açıdan önemli olarak görülen yerlerdeki doğal kaya yüzeylerine işlenmiş olan kaya anıtlarındaki tasvirler de Hitit inanç dünyasını yansıtır niteliktedir. Bu alanda Fraktin Anıt'ı, İmamkulu Anıt'ı, Hanyeri/Gezbeli Anıt'ı, Gâvurkale Anıt'ı, Eflatunpınar Anıt'ı önemli eserlerdir. Çeşitli merkezlerde bulunmuş olan tanrı ve tanrıça heykelcikleri Hitit panteonunda yer alan tanrıların görünümüne dair bilgi vermektedir. Taş, kil, bronz, fildişi gibi maddelerden yapılmış olan heykelcikler grubunda örnek olabilecek olan Dövlek Heykelciği bronzdan yapılmış bir tanrı heykelciğidir. Tanrı ve tanrıça heykellerinin dışında hayvanlara ait heykelcikler de bulunmaktadır. Bunların arasında yer alan boğalar Fırtına/Hava Tanrısı'nın kutsal hayvanları olması dolayısıyla önemli bir yere sahiptir. Bu alanda diğer kaynaklardan olan ritonlar ve mühürlerde de yine çeşitli tanrıların, dini ritüellerin, kült objelerinin tasvirlerine yer verilmiştir. Törenlerde libasyon amaçlı kullanılan, altın, bronz, gümüş, taş ve toprak gibi maddelerden yapılabilen ritonların önemli örneklerinden biri Gümüş Geyik Ritonu'dur. Ritona işlenmiş olan tasvirlerde bir kült töreni anlatılmıştır. Değerli maddelerden ve topraktan yapılmış olan Hitit mühürlerinde de çeşitli tasvirler görülebilmektedir. Bu alanda önemli bir mühür örneği olan ve Hititlerin ölü gömme adetleri konusunda fikir veren Tyskiewicz Mührü'nde, ölü yakma sahnesi tasvir edilmiştir. Söz konusu ürünler üzerine işlenmiş olan tasvirler Hitit inanç dünyası hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır.

Bu kaynakların dışında ikinci veri grubunu oluşturan filolojik veriler tanrı listelerine yer veren devlet antlaşmaları, kral yıllıkları, törenlerde yerine getirilecek uygulamaların ayrıntılı olarak anlatıldığı bayram metinleri, Anadolu, Mezopotamya kaynaklı Hatti, Hurri kökenli Hititçe çevirisi ile Akadça, Hurrice mitolojik metinler, dualar, kötülüğü uzaklaştırmak

amacıyla yapılmış olan ritüellerin anlatıldığı büyü ritüel metinleri, tanrısal iradeyi çıkarmaya yönelik olan fal ve kehanet metinleri, tapınak ve saraylarda görevli olanlar için hazırlanan talimatnameler, başkent Hattuşa'da ve diğer Hitit yerleşmelerinde kutlanan bayramlar ve şehirlerde saygı gösterilen tanrıların kültüne dair bilgiler içeren kült envanter metinlerinden oluşmaktadır. Yukarıda belirtilen arkeolojik ve filolojik veriler Hitit dinine dair bilgileri sunan kaynaklardır. Hititlerin dinsel yaşamlarını ortaya koyabilmek bu verilerin değerlendirilmesiyle mümkün olabilmektedir.

2. HİTİT PANTEONU

Kendilerini "Bin tanrılı halk" olarak adlandıran Hititler imparatorluk olma sürecinde karşılaştıkları pek çok kültürün etkisi ile geniş bir panteona sahip olmuşlardır. Önceleri farklı toplumların kültürel ve dini özellikleri hoşgörü çerçevesinde kabul edilirken bu eylem daha sonra siyasi bir eyleme dönüşmüş ve fethedilen yerlerin tanrıları panteona dâhil edilmeye başlanmıştır. Tanrıların yeryüzündeki temsilcileri olan ve öldükten sonra tanrılaşan Hitit kralları aynı zamanda baş rahip sıfatı ile dini otoriteyi kullanarak merkezi otoriteyi de sağlamışlardır. Fethedilen ülkelerin yerel tanrılarının heykellerinin alınıp Hitit tapınaklarına yerleştirilmesi sonucunda panteondaki tanrı sayısı artmıştır. Hitit kralı I. Hattuşili döneminde Kuzey Suriye'den getirilen tanrı heykelleri dini bakımdan taklit edilmiştir. Bu dönemde Fırtına Tanrısı, Güneş Tanrıçası ve kızları Mezzulla dışında geniş bir tanrı topluluğu görülmemektedir.²

Eski Hitit Dönemi'nde (M.Ö. 1600-1450) Hitit panteonunun ilk tanrılarını Hititlerden önce Anadolu'da var olan Hattilere ait tanrılar oluşturmaktayken Güney Anadolu, Kizzuvatna geleneği ve Kuzey Suriye panteonu da bu alanda etkisini göstermiştir. M.Ö. 1400'lerde başlayan Hurri etkisi ile M.Ö. 13. yüzyıl'ın sonunda Hitit panteonu Hurri panteonuna dönüşmüştür.³ Birbirine benzer özelliklere sahip pek çok tanrının panteonda

² Ahmet Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu 2* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2003), 80.

³ Volkert Haas, "Hitit Dini", *Hititler ve Hitit İmparatorluğu Bin Tanrılı Halk/Die Hethiter und Ihr Reich Das Volk Der 1000 Götter* içinde, haz. Wenzel Jacob (Bonn: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 2002), 438., J. G. Macqueen, *Hititler ve Hitit Çağında Anadolu*, trc. Esra Davutoğlu (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2013), 124.

yer alması karışıklığa neden olacağı için bunun önlenmesi amacıyla tanrıların isimlerinin önüne yöre isimleri eklenmiş ve yabancı tanrılar adına yapılan törenlerde tanrıların bulundukları yerin dili kullanılmıştır.⁴ Hitit panteonunda Hatti, Luvi, Pala, Sümer, Hurri, Asur, Babil ve Eski Hint kökenli tanrılar yer almaktadır.⁵ Bu tanrılardan Taru-Wuruşema, Telipinu, Hatepinu, Mezzulla, Zintuhi, Şulinkatte, Wurunkatte, Katahzipuri, Lelvani, İşduştaya, Papaya Hatti kökenli; Teşup, Hepat, Şarruma, Şauşga Hurri kökenli; İştär, Damkina, Şamaş, Aya, Sin, Ningal Sümer kökenli; Şiu, Halki, Pirwa, Şiwat, İşpant Hitit kökenli; İndra, Mitra, Varuna, Nasatya Hint kökenli tanrılar iken Luvi kökenli tanrılar çoğunlukla Hattuşa dışındaki merkezlerde tapınım gören ve adları genellikle sihir ve büyü törenlerinde geçen tanrılardır.⁶ Ayrıca Hannahanna, Kamruşepa, Yabanıl Hayvanların Hanımı Teteşhapi, Halmaşuitta, Tanrı Kurunta, yeraltı tanrıları olan Lelvani, İşduştaya, Papaya, Ateş Tanrısı Akni, Aşk tanrıçası ve kehanet uygulamalarının koruyucusu İşhara, Tanrı Kumarbi, bir Luvi tanrısı olan Santas, Pınar Tanrıçası Hatepuna gibi tanrılar da panteonda yer alan diğer tanrılardır.⁷ Devletlerarasında yapılan antlaşmalarda ilahi onayın sağlanması amacıyla antlaşmaların sonuna konan yemin şahidi tanrıların listeleri diğer tanrıların isimlerini içermektedir.⁸

Hitit panteonunun başında Fırtına/Hava Tanrısı ve Arinna'nın Güneş Tanrıçası yer almaktadır. Bu tanrı çiftinin oğulları Nerik ve Zippalanda şehirlerinin fırtına tanrıları, kızları Mezzulla, torunları Zintuhi ve Fırtına

⁴ Trevor Bryce, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, trc. Müfit Günay (Ankara: Dost Kitabevi, 2003), 150-152.

⁵ Meltem Doğan Alparslan, "Bin Tanırlı Halk", *National Geographic Türkiye*, sy. 57 (Ocak 2006): 79., Volkert Haas, *Hethitische Berggötter Und Hurritische Steindämonen, Riten, Kulte und Mythen, Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen* (Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1982), 22-37.

⁶ Ali M. Dinçol, *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi 1* (İstanbul: Görsel Yayınlar, 1982), 78.

⁷ Stefano De Martino, *Hititler*, trc. Erendiz Özbayoğlu (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 92., A. M. Dinçol, 77-78., Oliver Robert Gurney, *Hititler*, trc. Pınar Arpaçay (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2001), 118., Hayri Ertem, "Hattiler ve Hititler Dönemi'nden Eski Türklerle, Osmanlılara ve Günümüz Anadolusuna Kadar Uzanan Bazı Benzer Unsurlar-I", *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)*, c. 6, sy. 2 (2003): 58-59., A. Tuba Ökse, "Eski Önasya'dan Günümüze Bahar Bayramları ve Bereket Törenleri", *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, sy. 6 (2006): 67.

⁸ Rukiye Akdoğan, "Hitit Devlet Antlaşmaları, Devletin Dili", *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, sy. 13 (Ocak 2010): 101.

Tanrısı'nın başka bir oğlu olan Bereket Tanrısı Telipinu bu tanrı ailesinin üyelerini oluşturmaktadır. İmparatorluk döneminde yoğun olarak görülen Hurri etkisi ile beraber isimlerde değişiklikler meydana gelmiş böylelikle söz konusu tanrı çiftinin isimleri Teşup ve Hepat, oğulları Şarruma olarak anılmaya başlanmıştır.

Hitit panteonunda yer alan tanrıların 600 kadarının ismi bilinmektedir. Oldukça fazla sayıdaki tanrının varlığı eşyaların ve nesnelerin tanrılaştırılmasına bağlanmıştır. Buna göre bütün tanrıların tapınaklarının ya da kültünün olmaması huvaşi taşı olarak adlandırılan stellerle temsil edilmiş olabilme ihtimallerini ortaya koymaktadır.⁹ Tanrı gibi görülen huvaşi taşları tapınağın kutsal yerinde ya da açık havada dağ, nehir kenarı, tepe, koru gibi yerlerde bulunabilmektedir. Bu taşlara tanrı muamelesi gösterilmekte yıkanıp, yağlanmakta, giydirilip kendilerine yiyecek ve içecek sunulmaktadır. Söz konusu taşların etrafında törenler de düzenlenmiştir.¹⁰

3. TANRI TASVİRLER

Hitit panteonunda yer alan tanrıların tasvirlerine hem arkeolojik hem de filolojik verilerde rastlanabilmektedir. Buna göre Hitit tanrılarının görsel olarak tasvirlerini veren en iyi örnek başkent Hattuşa'nın 2 km kuzeydoğusunda yer alan Yazılıkaya Açık Hava Tapınağı'dır. Bu tapınak'ta yer alan kabartmalar Hitit Devleti'nin resmi tanrılar topluluğunu oluşturmaktadır. Arkeolojik veriler üzerindeki tasvirlerde tanrılar genellikle bir adımları önde durur vaziyette ayakta, üstlerinde kısa bir etek ayaklarında sivri uçlu ayakkabılar başlarında üzerinde farklı sayıda boynuzun olduğu şapka ile tasvir edilmişlerdir. Bellerinde takılı olan kemerin üzerinde kabza ucu hilal biçimli bir hançer veya ellerinde tanrılık alametleri olan silah ya da sembolleri taşımaktadırlar. Genellikle geniş bir yüze, iri kulak, burun ve gözlere sahiptirler. Yüzlerinde hafif bir tebessüm görülmektedir. Tanrılar da takı olarak halka küpe bulunmaktadır. Tanrıçalar başlarında polos adı verilen tepesi köşeli yüksek silindirik geniş bir yuvarlak başlık ve uzun kollu pilili uzun elbise ile tasvir edilmiştir.¹¹

⁹ Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu* 2, 76.

¹⁰ Bryce, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, 172.

¹¹ Önder Bilgi, *Anadolu'da İnsan Görüntüleri, Klasik Çağ Öncesi* (İstanbul: Aygaz, 2012), 410.

Tanrı tasvirlerinin verildiği yazılı belgelerde ise tapınak ve şehirlerde bulunan kült tasvirlerine dair bilgiler bulunmaktadır.¹² Tanrı tasvirleri insan biçiminde değerli veya yarı değerli metallerden, ya da altın, gümüş, kalay kaplamalı tahtadan yapılmışlardır. Altın ve gümüş diskler olarak tasvir edilen Arinna ve kızı Mezzulla'nın dışında Alacahöyük kabartmalarında Fırtına Tanrısı bir boğa ile tasvir edilmiştir. Tapınağın kutsal yerinde ya da dağ, su kaynağı, nehir, koru, tepe gibi açık havada bulunan ve bulundukları bölgeyi kutsal bir bölge haline getiren huvaşi taşları da tanrı gibi görülmüş ve belirli bir tanrıyı temsil etmişlerdir.¹³

4. HITİT TAPINAKLARI

Dinin temel unsurlarından ibadetin gerçekleştirildiği mekânlar olan tapınaklar Hitit dünyasında önemli bir yer tutmuştur. Başkent Hattuşa'da yapılan kazılar sonucunda 30'dan fazla tapınak yapısının ortaya çıkarılmış olması Hititlerin tanrılarına verdikleri önemi gösterir niteliktedir. Tapınaklar tanrının evi olarak görülmüşlerdir. Tapınak kelimesinin Hititçe karşılığı Ékarimmi-/ Ékarimna'dır.¹⁴ "Tanrının evi", anlamında É.DINGIR-LIM, tapınağın belirli bir tanrıya ait olması durumunda da É DUTU, É DİŞKUR gibi ifadeler kullanılmıştır.¹⁵

Aşağı ve Yukarı Şehir olarak iki bölümden oluşan başkent Hattuşa'da Aşağı Şehir'de Hitit panteonunun baş çifti olan Fırtına/Hava Tanrısı ve Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na ait olan 1 no'lu Büyük Tapınak yer almaktadır. Diğer tapınaklar Yukarı Şehir'de bulunmaktadır. Ortaya çıkarılan tapınakların hepsinin hangi tanrıya ait olduğu bilinmemektedir. Tanrılar tapınaklarda heykelleri aracılığıyla temsil edilmişlerdir. Hitit tapınakların genel özelliklerine bakıldığında kapı döşemleri, merdiven, avlu, avlu geçidi, hılammar, en kutsal yerin ön odaları É. ŠÀ en kutsal yer, en kutsal yerin dip odaları ve yan odaları Hitit tapınaklarında görülen benzer özel-

¹² H.G. Güterbock, "Eti Tanrı Tasvirleri ile Tanrı Adları", *Belleten*, c.7, sy. 26, (1943): 278.

¹³ Bryce, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, 172-173.

¹⁴ Meltem Doğan Alparslan, "Hitit İnanç Sistemi", *Arkeo Atlas, Tarihöncesinden Demir Çağı'na Anadolu'nun Arkeoloji Atlası*, sy. 1 (2011): 271.

¹⁵ Rudolf Naumann, *Eski Anadolu Mimarlığı*, trc. Beral Madra (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998), 450. (9. Dipnot)

likleridir. Ayrıca 1 ve 5 no'lu tapınaklarda tek odalı avlu yapısı da görülmektedir.¹⁶ Tapınakların hem kendi çevresinin sur ile hem de tapınak alanının temenos ile çevrilmiş olmasının yanında tapınakların aynı yöne bakmadıkları 1 no'lu tapınağın kuzeye, 2 no'lu tapınağın güneye, 3 ve 4 no'lu tapınakların kuzeye, 5 no'lu tapınağın ise doğuya baktığı görülmektedir.¹⁷

Diğer Hitit tapınaklarından farklı özelliklere sahip olan Yazılıkaya tapınağı bir açık hava tapınağıdır. Boğazköy'ün 2 km kuzeydoğusunda yer alan tapınağın kaya duvarlarına Hitit panteonundaki yer alan tanrı ve tanrıçaların kabartmaları işlenmiştir. A ve B odası olarak ayrılan tapınağın A odasının duvarlarında iki sıra halinde tanrı ve tanrıça, ana sahnede Fırtına tanrısı Teşup ve Hepat, onların karşısında da Hitit kralı IV. Tuthaliya'nın kabartmaları yer almaktadır. B odasının girişinde iki demon kabartması, yan duvarlarında on iki tanrı tasviri bunların karşısında koruyucu tanrısının ensesine sarıldığı ve bileğinden tuttuğu kral Tuthaliya ve kabzasında dört aslan ve bir tanrı başının olduğu yere saplı bir kılıç kabartması ve kral Tuthaliya'ya ait kartuş bulunmaktadır.¹⁸ B Odası ölü kültü ile ilişkilendirilmiştir. Yeraltı tanrıları ile ilgili bir Hitit metninde rahibin yeraltı tanrılarının kılıç biçiminde heykellerini yapması ve bunları yere sabitlemesi anlatılmıştır. Kuşların yeraltı tanrılarına kurban edilmesi bağlamında odayı çevreleyen kayalarda on dört büyük çivi ile yere sabitlenen bir kuş iskeleti bulunmuştur.¹⁹ IV. Tuthaliya tarafından yapılan tapınağın AN.TAḪ.ŠUM törenleri ya da kralların ölü kültü törenleri için yapıldığı düşünülmektedir.²⁰

Başkent Hattuşa'da bulunan tapınakların dışında Alacahöyük, İnandıktepe, Kuşaklı, Oymaağaç Höyük, Çadır Höyük, Karahna, Hüseyindede gibi Hitit merkezlerinde de tapınak yapıları ortaya çıkarılmıştır. Bir tapınak'ta birden fazla tanrı tapınım görmekle beraber her tanrı için ayrı

¹⁶ Naumann, *Eski Anadolu Mimarlığı*, 464-465.

¹⁷ Gurney, *Hittites*, 127.

¹⁸ Naumann, *Eski Anadolu Mimarlığı*, 456.

¹⁹ Macqueen, *Hittites ve Hitit Çağında Anadolu*, 44-146, Kurt Bittel, *Hattusha, Capital of the Hittites* (New York: Oxford University Press, 1970), 110.

²⁰ A. Muhibbe Darga, *Hitit Sanatı* (İstanbul: Anadolu Sanat Yayınları, 1992), 154.

tapınak bulunmamakta yalnızca önemli tanrılar tapınağı bulunmaktadır. Diğer tanrılar için daha küçük yapılar, steller, kutsal taşlar ya da kollar kullanılmıştır.²¹

Tapınaklar dini bir merkez olmalarının yanı sıra sosyal ve ekonomik bir boyut da taşımaktadır. Tapınaklarda çok sayıdaki tapınak personeline ait yapılar ve depolar bulunmaktadır. Tapınak ve tanrı görevindeki tüm tapınak personeli LÚ.MEŠ *hılammati*- ismi ile ifade edilmiştir.²² Tanrılara karşı olan sorumlulukların tam zamanında düzgün olarak yerine getirilmesi için çok sayıda görevliye ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle tapınaklarda rahip ve rahibeler, zanaatkârlar, çiftçiler, mutfak görevlileri, çobanlar, nöbetçiler gibi görevliler yer almaktadır. Ayrıca tapınak görevlilerine yönelik olarak düzenlenmiş olan talimatnameler ile bu kişilerin görev ve sorumlulukları belirlenmiştir.

Tapınaklarda ya da açık havada gerçekleştirilen dini törenlerde tanrılara karşı olan sorumluluklar yerine getirilmektedir. Kendilerine yapılan kurban sunuları ile tanrılar hoşnut edinilmesi amaçlanmıştır. Bu sayede tanrılar insanlara yardım etmektedirler. Köle ve efendisi arasındaki ilişkiye benzeyen tanrı ve insanlar arasındaki ilişkide her iki tarafın da sorumlulukları bulunmaktadır. İki taraftan birinin bu sorumlulukları yerine getirmemesi durumunda bazı olumsuzluklar meydana gelebilmektedir. İnsanlar ile aynı ruha sahip olan tanrılar isteklerinin yerine getirilmemesi durumunda insanlar gibi tepki göstermektedir.²³ Tanrılar adına yapılan bayram törenlerinin düzenli olarak kutlanmasına, tanrılara yapılması gereken sunuların uygun olarak yerine getirilmesine, tapınakların temizliğine ve güvenliğine insanların dikkat etmesi gereklidir. Tapınak personeline yönelik olarak hazırlanmış olan talimatnameler bu konuda yapılması gerekenleri ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Yabancı kimselerin giremediği

²¹ Jürgen Seeher, "Kutsal Alanlar-Kült Yerleri ve Çok İşlevli Kuruluşlar, Hitit Başkenti Hattuşa'da Büyük Tapınak ve Tapınak Mahallesi", *Hititler ve Hitit İmparatorluğu Bin Tanrılı Halk/Die Hethiter und ihr Reich Das Volk Der 1000 Götter* içinde, haz. Wenzel Jacob (Bonn: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 2002), 450.

²² Muhibbe Darga, "Hitit Çivi Yazısı Belgelerinde Geçen LÚ.MEŠ *hılammati*- Kelimesinin Anlamı", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy. 1 (1970): 130.

²³ Aygül Süel, *Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri ile ilgili Bir Direktif Metni* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi, 1985), 3.

tapınaklara tapınak personeli ve dini törenlere katılacak olan kişiler girebilmektedir.²⁴ Söz konusu talimatnameler insanlar ve tanrılar arasındaki ilişkiye de ışık tutmaktadır.

5. HİTİT BAYRAMLARI

Toplumların hayatında dini ve sosyal olarak önemli bir yere sahip olan bayramlar Hitit toplumunda da sayılarının çokluğu ile dikkat çekmektedir. Tanrılara karşı yerine getirilmesi gereken sorumluluklardan biri olan ve yılın belirli zamanlarında kutlanarak tanrılarının himayesinin sağlandığı bayram törenleri genellikle tapınaklarda gerçekleştirilmiştir. Bu törenlere kral ve kraliçenin yanında devletin üst düzey yetkilileri, yabancı ülkelerin temsilcileri, kralın özel hizmetkârları katılmıştır.²⁵

Hititçe metinlerde bayram sözcüğü Sümerce ideogram EZEN ya da EZEN₄ ile Akadçası *isinnu* ile gösterilmiştir.²⁶ Hitit arşivlerinde ele geçen bayram törenlerinin anlatıldığı metinler törende yapılan uygulamalar ile ilgili açıklayıcı olarak bilgi vermektedir. Bu belgeler Hititçe olmakla birlikte Hattice, Palaca, Luvice, Hurrice ve Babil dilinde de metin ve metin bölümleri de bulunmaktadır. Bu dillerde yazılan metinler ezberden okunan, ilahi ve yakarış türünde tüm ya da parçalar halinde ele geçen metinlerdir. Orta Anadolu'nun kuzeyine özgü geleneklere dayanan Hattice ve Palaca belgeler Eski Hitit kültüne aittir. Güney Anadolu kökenli olduğu düşünülen Luvice belgeler M.Ö. 14. ve 13. yüzyıl'da çoğalmaya başlamıştır. M.Ö. 15. yüzyıl'da görülen Hurri ve Mezopotamya etkisi Büyük İmparatorluk Dönemi'nde daha da güçlenmiştir.²⁷

²⁴ Süel, *Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri ile ilgili Bir Direktif Metni*, 156-177., Aygül Süel, "Belgelere Göre Hitit Tapınakları Nasıl Korunuyordu?", *X. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 22-26 Eylül 1986, Kongreye Sunulan Bildiriler*, c. 2 (1990): 519-522.

²⁵ Özlem Sir Gavaz, "Hititlerin Bin Tanrılı Yolculuğu Hac", *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, sy. 41 (Eylül-Ekim 2014): 52-53.

²⁶ Hans Gustav Güterbock, "Some Aspects Of Hittite Festivals", *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock* içinde, eds. Harry A. Hoffner-I. L. Di-amond (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1997), 87.

²⁷ Stefano De Martino, "Hitit İmparatorluğu'nda Kült ve Bayram Kutlamaları, Din-Devlet Bağımlılığının Aleni İfadesi", *Hititler ve Hitit İmparatorluğu Bin Tanrılı Halk/Die Hethiter und Ihr Reich Das Volk der 1000 Götter* içinde, haz. Wenzel Jacob (Bonn: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 2002), 445., De Martino, *Hititler*, 93.

Bayram törenleri içinde yılın belli zamanlarında tekrarlanan sabit bayramların dışında altı ya da dokuz yılda bir kutlanan bayramlar, yılın belli dönemlerinde bir mevsimde ya da ilkbaharın, sonbaharın başlangıcında tarımsal üretime bağlı olarak yapılan bayramlar bulunmaktadır.²⁸ Resmi takvimde yer alan 165 kadar bayramın yanı sıra yerel topluluklara ait kırsal şenlikler de yapılmıştır.²⁹ Çok sayıda bayram kutlamasına sahip olan Hititlerde öne çıkan bayramlar ise şu şekildedir;

İlkbaharda kutlanan önemli bayramlardan biri olan AN.TAḪ.ŠUM Bayramı 38 gün sürmektedir. I. Šuppiluliuma (M.Ö. 1355-1320) döneminde başlanan bayram kutlamalarının M.Ö. 15. yüzyıl'a kadar geri gidebilme ihtimali bulunmaktadır. Bu bayram hakkında bilgi veren metinler IV. Tuthaliya dönemine tarihlenmiştir. Bayram sırasında ülkedeki başlıca merkezleri kapsayan bir kült gezisine çıkılmaktadır.³⁰ AN.TAḪ.ŠUM Bayramı, Arinna'nın Güneş Tanrıçası ve Hatti ülkesi tanrıları için kutlanmaktadır.³¹ Sonbaharda kutlanan ve "hız bayramı" olarak da anılan Nuntariyaşha Bayramı, İmparatorluk Dönemi'nin başlarında kutlanmaya başlamıştır. Hatti geleneğine ait olan Purilliya Bayramı'nın adı Hattice *purilli(ya)*, "toprak" kelimesinden gelmektedir. Yılın başında kutlandığı düşünülen bayramın kutlamalarında yılan İlluyanka'nın Fırtına Tanrısı ile olan savaşının konu edildiği mit okunup temsil edilmektedir. Mit'te Fırtına Tanrısı'nın yenilgisi ve tanrısal gücünü yeniden elde edişi anlatılmaktadır.³² Haşşumaş Bayramı, üreme bayramı olarak adlandırılmaktadır.³³ Hatti kökenli bir başka bayram Ay Bayramı'dır.³⁴ Yıl Bayramı'nda, Hat-tuşa, Katapa, Ankuva kentleri ziyaret edilmektedir.³⁵

²⁸ De Martino, *Hitit İmparatorluğu'nda Kült ve Bayram Kutlamaları, Din-Devlet Bağımlılığının Aleni İfadesi*, 445.

²⁹ Bryce, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, 205.

³⁰ De Martino, *Hitit İmparatorluğu'nda Kült ve Bayram Kutlamaları, Din-Devlet Bağımlılığının Aleni İfadesi*, 445-447.

³¹ Bryce, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, 211.

³² De Martino, *Hitit İmparatorluğu'nda Kült ve Bayram Kutlamaları, Din-Devlet Bağımlılığının Aleni İfadesi*, 447.

³³ Sedat Alp, *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans, Hitit Çağında Anadolu'da Üzüm ve Şarap* (Ankara: Kavaklıdere Kültür Yayınları, 1999), 24.

³⁴ Yasemin Arıkan, "Hitit Kültünde Bir Görevli: ^{LÚ}tazzelli-", *V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum, 02-08 Eylül 2002* (Ankara: Nokta Ofset, 2005), 71-72.

³⁵ Gavaz Sir, *Hititlerin Bin Tanrılı Yolculuğu Hac*, 61.

Bu bayramların dışında oldukça kalabalık olan Hitit bayram takviminde “Tahıl Yığını Bayramı”, “Orman Bayramı”, “Tarla Sürülmesi Bayramı”, “Bağbozumu Bayramı”, “Meyve Toplama Bayramı”, “Orak Bayramı”, “Harman Bayramı”, “Yıkanma Bayramı”, “Dağa Götürme Bayramı”, “Yaşlı Adamların Bayramı”, “Temiz Rahibin Bayramı”, “Uzak Yerlerdeki İnsanların Bayramı”, “Geyik Bayramı”, “Upati Adamlarının Bayramları”, “Çoğunluğun Bayramları”, “Riton Bayramı”, “Süt Bayramı”, “Kap Bayramı”, “Rozet Bayramı”, “Kutsal Rahip Bayramları”, “İhtiyar Adamların Bayramları”, “Yatağa Götürme Bayramı”, “Barış, Sakinleşme, Yatışma Bayramı”, “Yukarı Yerleştirme”, “Hediye Verme Bayramı” gibi bayramlar bulunmaktadır.³⁶

Tapınakların dışında dağ, vadi, kaynak gibi kutsal sayılan bazı açık hava alanlarında da kutlanabilen bayram törenlerinde törenin yapılacağı yerin uygun olmaması ya da düşman saldırısına maruz kalması durumunda o yerin bir maketi yapılmış ve uygulamalar bu maketin önünde gerçekleştirilmiştir.³⁷ Bayramlarda pek çok görevli yer almaktadır. Kutlamalarda kurban sunumlarının dışında, çeşitli oyunlar, müzikler ve danslar da görülmektedir. Bayram törenlerinde gerçekleştirilen ve kurban törenleri ile bağlantılı olan ve dinsel bir anlam taşıyan kült yemekleri aracılığıyla tanrılar ve insanlar aynı ortamda yemek yemektedir.³⁸ Tapınak görevlilerine yönelik hazırlanmış direktif metinlerinde bayramların zamanında ve kurallarına uygun olarak kutlanması ve tanrılarının isteğine göre hareket edilmesi gerekliliğinden bahsedilmiştir.³⁹

6. BÜYÜ RİTÜELLERİ

Hititler’de içinde dansın ve çeşitli eylemlerin olduğu uygulamalardan biri de büyü ritüelleridir. Kişiyeye yönelik olan büyü ritüellerinde müzikler, danslar, büyülü sözler ve adaklar görülmektedir. Bu ritüellerde gerçekleştirilen büyülü uygulamalar ile bir sonuca ulaşmak amaçlanmıştır.

³⁶ Muhibbe Darga, *Karahna Şehri Kült Envanteri XXXVIII 12* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), 13-27., A. M. Dinçol, *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi I*, 86., Süel, *Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri ile ilgili Bir Direktif Metni*, 27-29, 111-114, 150-151, 159-16, Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu 2*, 98.

³⁷ Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu 2*, 91.

³⁸ Haas, *Hitit Dini*, 441.

³⁹ Süel, *Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri ile ilgili Bir Direktif Metni*, 47-51.

Bu işlemler esnasında bazı kült araç ve gereçlerinden, nesnelerden, ipliklerden yararlanılmıştır.⁴⁰

Hattuşa'da M.Ö. 16. yüzyıl'ın ortalarında başlayan M.Ö. 1200 yıllarından sonra da devam eden Babil etkisinin görüldüğü büyü ritüellerinde büyü ayin töreni anlamında Hititçe "aniur" büyü anlamında "aluvanzatar" sözcüğü kullanılmıştır.⁴¹ Büyü ritüelleri "Yaşlı" olarak anılan (MUNUSŠU.GI, hit. hasava-) kişinin dışında uğursuz büyü kovucu rahip, falcı, hekim, saray ya da tapınak yapılarının hizmetinde bir rahip tarafından yönetilmiştir. Büyü töreninin yapılmasını isteyen kişi EN SİSKUR "ayin törenin efendisi" olarak anılmıştır. Bu kişi kral, kraliçe, krallık ailesinin bir üyesi, üst düzeyden bir kişi ya da sıradan biri de olabilmektedir.⁴² Büyü kavramının Hititlere Anadolu'nun güney ve güneydoğusunda yer alan Hurrice ve Luvice konuşulan bölgelerden özellikle Kizzuvatna'dan girdiği görülmektedir.⁴³ Ak büyü ve kara büyü olarak iki türde yapılabilen büyülerden kara büyü olumsuz sonuçlar doğurması nedeniyle yasaklanırken ak büyü yaygın olarak kullanılmıştır.

Büyüye çeşitli hastalıklar, adam öldürme, büyü, dedikodu, lanet, yeni doğan çocuğa ad verme, askeri sefere çıkmadan önce yapılan ayinler, tapınak tamiri, kralın tahta çıkması, mezarların kirletilmesi, yalan yere yemin etme, yemini çiğnemesi, yakın akrabalar arasında cinsel ilişki, beşikte çocuk değiştirme, aile bireyleri ya da arkadaşlar arasındaki geçimsizlik, üzüm bağlarının verimsizliği, kralın öfkelenmesi, tanrı adına yeni bir tapınağın yapılması, gibi nedenlerle başvurulmuştur.⁴⁴

Büyü ritüelleri genellikle yerleşim dışında ve temiz bir yerde gerçekleştirilmektedir. Ritüel için gerekli olan malzemeler kurban sahibi tara-

⁴⁰ Jörg Klinger, "Arınma Ritüelleri ve Kötülükleri Defetme Büyüleri, Büyü Ritüellerinin Hititler'deki İşlevi ve Önemi", *Hititler ve Hitit İmparatorluğu Bin Tanrılı Halk/Die Hethiter und Ihr Reich Das Volk der 1000 Götter* içinde, haz. Wenzel Jacob (Bonn: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 2002), 456-457.

⁴¹ De Martino, *Hititler*, 100., Klinger, 456., Ahmet Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu 3*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2005), 87.

⁴² De Martino, *Hititler*, 101.

⁴³ Esma Reyhan, "Eski Anadolu Kültüründe Büyü ve Büyücülük", *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, c. 2, sy. 3 (Kış 2008): 228.

⁴⁴ Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu 2*, 101-102.

fından karşılanmıştır. Yapılan ritüelin sonunda ritüeli yapan kişi malzemeleri almaktadır. Ritüelin ana ögesi olan ritüelin yapıldığı kişi ya da nesneyi sembolize eden nesne ritüelin ardından kirlenmiş olarak kabul edildiği için uzaklaştırılması gerekmektedir. Çeşitli yöntemlerle yapılan uzaklaştırma işinde nesne bazen gömülürken bazen de küçük bir kayığa konulup nehire bırakılmaktadır. Bu nesnenin hayvan olması durumunda (genellikle kuş) hayvan azad edilebilmektedir. Ritüelin sonunda kurban sahibi yıkanıp temizlenmekte ve okunmuş yağlarla kutsanırken yapılan dualarla da ritüel sona ermektedir.⁴⁵

Büyü ritüellerinin uygulanması esnasında benzetme, temas, yerine geçme gibi çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Benzetme yönteminde örneğin dökülen su, kırılmış kap gibi olgularla kötülüğün kişiyi terk etmesi arasında benzetme yoluyla ilişki kurulurken temas yönteminde düğüm atılan renkli iplikler kişinin üzerine yerleştirilmiştir.⁴⁶ Yerine geçme yönteminde kurban sahibinin yerine geçme şeklinde yapılan uygulama “*tarpalli*” ve “*nakkušši*” olarak iki farklı şekilde uygulanmaktadır. Buna göre “*tarpalli*”, ritüellerde kurban sahibinin yerine vekil olarak geçen canlı ve cansız nesneler olmakla birlikte bunlar üstlerine aldıkları kötülüklerle birlikte yok edilmektedir. “*Nakkušši*”, kendine yüklenen kötülükleri uzaklara taşımaktadır. Bunlar *tarpalli*’ler gibi yok edilmeyip özellikle serbest bırakılarak kötülükleri kurban sahibinden uzağa taşırlar. Her iki türde de insanın kullanılabildiği görülmektedir.⁴⁷

7. KEHANET ve FAL

Hititler’de büyüünün dışında tanrıların iradesine yönelik olarak yapılan kehanet ve fal uygulamaları da bulunmaktadır. Kehanet yoluyla kötü olaylar öngörülüp nedenleri bulunmaya çalışılmıştır. Kehanet (hit. şagai=GIŠKIM), tanrıların kendiliğinden verdikleri işaretlerle, hayvanların iç organlarının incelenmesi ile yapılırken, fal ise insanların kendileri

⁴⁵ Klinger, 457., Esmâ Reyhan, “Hitit Büyü Ritüellerinin Uygulama Şekilleri Üzerine Bir İnceleme”, *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)* 6, sy. 2 (2003): 115-142., Fiorella Imparati, *Hitit Yasaları*, trc. Erendiz Özbayoğlu, (Ankara: İtalyan Kültür Heyeti, 1992), 217.

⁴⁶ De Martino, *Hititler*, 101-102.

⁴⁷ Reyhan, *Hitit Büyü Ritüellerinin Uygulama Şekilleri Üzerine Bir İnceleme*, 129-134.

adına tanrıların aldıkları kararları önceden öğrenmek için uyguladıkları yöntemler ve oluşturulan işaretlerin yorumlanması ile uygulanmıştır.⁴⁸

Genellikle Akadça olan kehanet metinleri Akadça'dan Hititçe'ye çevrilmiştir. Danışıldıkları anda yazılan Hititçe metinler de bulunmaktadır. Kehanetler Babil'den Hurriler aracılığıyla Hititler'e geçmiştir. Hititler'de Babil kökenli kehanetlerin yanında astrolojik kehanetler, hayvanların iç organlarına, çocukların doğumlarına, insan fizyonomisine ve hayvanların davranışlarına bakılarak yapılan ve rüya yorumlarına ve takvime dayalı kehanetler görülmektedir. Mezopotamya kehanetlerinde olduğu gibi bir kez görülen bir işaretin hep aynı şekilde devam edeceğine dair düşünce Hititler'de bulunmamaktadır.⁴⁹ Kehanet soruşturmalarında tanrıların verdiği ve uzmanlar tarafından yorumlanan cevaplarda olumlu bir kehanet evet, olumsuz bir kehanet hayır cevabı ile karşılanmıştır.⁵⁰ İyi yorumlanan işaretler "GİSKİM SİG 5", kötü olarak yorumlananlar "GİSKİM HUL" olarak adlandırılmaktadır.⁵¹

Tanrıların isteklerinin bulunmasında, kızgınlıklarının nedenlerinin araştırılmasında, çeşitli soruların yanıtlarında, hastalıkların nedenlerini bulmada, özel yaşama dair sorularda, saray entrikalarında, askeri ve siyasi eylemlerde fal yöntemi kullanılmıştır. Kullanılan fal türleri arasında KİN (talih falı), MUŞEN (kuşların uçuş falı), KUŞ (et falı), MUŞEN HURRİ (kızıl keklilik falı), MUŞ (su yılanı falı) gibi fal türleri bulunmaktadır. Fal sorusunun sonunda falın cevabı olumlu (SİG₅) ya da olumsuz (NU. SİG₅) olabilmektedir. Cevabın istenildiği gibi olmadığı durumlarda fal sorularla devam etmektedir.⁵²

8. DUALAR

Hitit arşivlerinde ele geçen dini metin türlerinden biri de tanrılara yapılan dualardır. Dualar genellikle kraliyet ailesine aittir. Halka ait dua bulunamamıştır. Genellikle ülkenin durumu kötüye gittiğinde, sorunlu zamanlarda düzenlenen dualar aracılığıyla olumsuzlukların önlenmesi,

⁴⁸ Ahmet Ünal, *Hitit Sarayındaki Entrikalar Hakkında Bir Fal Metni* (KUB XXII 70=Bo 2011)(Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 1.

⁴⁹ A. M. Dinçol, *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi I*, 89-90., De Martino, *Hititler*, 102.

⁵⁰ Gurney, *Hititler*, 135.

⁵¹ Belkis Dinçol, "Hititler'de Fal ve Kehanet", *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, sy. 1-2 (1979), 7.

⁵² B. Dinçol, *Hititler'de Fal ve Kehanet*, 7, 9.

tanrıların etkilenmesi amaçlanmıştır. Kâtipler tarafından yazılan ve kendisine yalvarılan tanrının tapınağına konan dualarda tanrılar övülmektedir. Tarihsel bir değer taşıyan dualar dürüstlükle yazılmışlardır.⁵³ Çeşitli amaçlar için yapılan duaların farklı türleri bulunmaktadır. Bayramlarda ya da bir problemin giderilmesi için yapılan dualarda tanrıya hoş görünmeye çalışılarak ondan istekte bulunulmuştur. Başka bir dua türünde duayı yapan kişi kendisini överek isteklerinin yerine gelmesi durumunda yapacağı iyiliklerden bahsetmektedir. İşlenen bir suçun itirafı ile tanrının affına sığınıldığı dualar da bulunmaktadır.⁵⁴ Kişinin suçlarını itiraf edip tanrıya sığındığı dualar “*arkuvar*” olarak adlandırılmıştır. “*Mugavar*” olarak adlandırılan türde ritüel ve dualar üzerine tanrılar merhametli ve bağışlayıcı olabilmektedir.⁵⁵

Dualar genellikle Güneş Tanrıçası’na yönelik olarak yapılmıştır.⁵⁶ Büyük bir problem olduğunda çare bulmaları için panteonun en yüksek mevkiinde yer alan tanrılar çağrılmaktadır. Duanın tüm tanrılara ya da geniş bir tanrılar topluluğuna yönelik olmaması durumunda dua Arinna’nın Güneş Tanrıçası’na ya da Hatti’nin Fırtına Tanrısı’na yapılmaktadır.⁵⁷ Duaların genellikle Güneş tanrılarına yönelik olmasında güneşin günlük hareketi sırasında göğün ve yeraltının tanrılarına yapılan duaları iletebileceği düşüncesi ve adaletli olması etkili olmuştur. Ayrıca dualarda Nerik’in Fırtına Tanrısı’na, Yıldırımın Fırtına Tanrısı’na, Lelvani’ye, Telipinu’ya da hitap edilmiştir.⁵⁸

Dualar yalnızca baş rahip kral, kraliçe, mensupları yüksek rütbeli memur ve rahiplerin girebildiği tapınaklarda tapınağın kutsal yerinde tanrı heykelinin ya da tasvirinin önünde yapılmıştır. Dua eden kral, kraliçe ya da prenses olabilmektedir. Duayı dinleyen topluluk dua sonunda “*amin*” anlamına gelen “*öyle olsun*” diyerek bağırmaktadır. Dua ederken

⁵³ Yasemin Arıkan, “Hitit Dualarında Geçen Bazı Tanrı Adları”, *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum, 16-22 Eylül 1996* (Ankara: Uyum Ajans, 1998), 45.

⁵⁴ A. M. Dinçol, *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi I*, 87.

⁵⁵ Itamar Singer, *Hittite Prayers* (Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2002), 5., Bryce, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, 156.

⁵⁶ Bryce, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, 157.

⁵⁷ Arıkan, *Hitit Dualarında Geçen Bazı Tanrı Adları*, 45.

⁵⁸ Itamar Singer, “Tanrılara Yakarmak”, *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu/Hittites An Anatolian Empire* içinde, haz. Meltem Doğan Alparslan, Metin Alparslan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 498-499.

sol elin baş parmağı yukarı doğru kaldırılmaktadır.⁵⁹ Ayrıca yapılan duaların tanrılara ulaşması için araya aracı tanrıların sokulduğu görülmektedir.⁶⁰ Örneğin Puduhepa'nın Fırtına Tanrısı'na ve Güneş Tanrıçası'na dualarının iletilmesinde kızları Mezzulla ve torunları Zintuhi'den yardım istenilmiştir. Ayrıca Güneş Tanrısı'na ait olan dualarda İştanu, II. Muwatalli'nin Pihaşaşsi Fırtına Tanrısı'na duasında Güneş Tanrısı, kraliçe Puduhepa'nın Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na duasında Tanrıça Lelvani, Tanrıça Zintuhi, Tanrıça Mezzulla, Zippalanda Kenti'nin Fırtına Tanrısı aracı tanrı olarak görev almışlardır.⁶¹

9. ÖBÜR DÜNYA ANLAYIŞI

Hititlerin öbür dünyaya dair görüşleri Hurriler aracılığıyla Eski Mezopotamya görüşleri ile şekillenmiştir. Mezopotamya'da görülen yeraltının kasvetli, güneşsiz bir ülke olması, bu ülkenin ortasında Ölüm Tanrıçası Ereškigal'in bulunduğu yedi sıra duvarla çevrili ve her duvarında korumaların olduğu bir sarayın varlığı ve bu ülkeye ulaşmak için geçilmesi gereken kapı anlayışında görülen yedi kapı Eski Hitit Telipinu Miti'nde de görülmektedir.⁶² Bu konuda Hititlerde fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak ölümlerini gömme adetleri, mezarlara konulan hediyeler ölümden sonraki bir hayata inandıklarını gösterir niteliktedir. Sıradan insanlar öldükten sonra yeraltına giderken krallar öldükten sonra tanrılaşarak gökyüzüne çıkmaktadır. Ölü ruhlarının yeraltından çıkarak insanları rahatsız etmelerinden korkulmaktadır.⁶³ İnsanın bedeni (hit. *tuekka-*, Nİ.TE) yok olmasına rağmen, ruhu (hit. *ıştanza(n)-*, ZI) varlığını sürdürmektedir.⁶⁴ Kirli ve karanlık olarak kabul edilen yeraltında yaşayan tanrılar da "ikinci dereceden tanrılar" ya da "eski tanrılar" olarak adlandırılmıştır.⁶⁵

⁵⁹ Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu* 2, 99-100.

⁶⁰ Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu* 2, 101.

⁶¹ Bryce, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, 161, Arıkan, *Hitit Dualarında Geçen Bazı Tanrı Adları*, 50.

⁶² Bryce, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, 197-198.

⁶³ Belkıs Dinçol, "Eski Doğu'da İnsanın Yaradılışı, Yaşam ve Ölüm", *Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Haberler*, sy. 24 (Mayıs 2007), 3.

⁶⁴ Piotr Taracha, *Religions of Second Millennium Anatolia* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009) 158., Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu* 2, 104.

⁶⁵ Fatma Sevinç, "Hititlerde Yeraltı Dünyası", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 9, sy. 1 (Haziran 2008): 234.

Kökeni ve dili bilinmeyen Hititçe'ye uyarlanan efsanevi bir metinde ölümler dünyası şu şekilde tasvir edilmiştir; "...Orada (ölüler diyarında) hiçbir insan diğerini tanımaz. Aynı anneden olan kızkardeşler bile (birbirlerini) tanımazlar. Anne kendi öz evladını tanımaz. Çocuk kendi annesini tanımaz. ... İnsanlar temiz bir masada yemek yemekten yoksundurlar. ... Temiz yemekler de yiyemezler, kötü şeyler içmeye mahkûmdurlar. Balçık çamuru yerler, pislik içerler."⁶⁶

10. ÖLÜ GÖMME ADETLERİ

Hititlerin ölü gömme adetleri konusunda yapılan kazılarda ele geçen mezar örnekleri ve çivi yazılı belgeler bilgi vermektedir. Buna göre Hititlerin ölümlerini hem yaktıkları hem de gömdükleri anlaşılmıştır. Hitit kralı I. Hattuşili'nin vasiyetnamesinde yer alan "*Uygun bir şekilde bedenimi yıkayın, bağrınıza basın ve toprağa gömün.*" ifadeleri Eski Hitit Dönemi'nde ölümlerin yakılmayıp gömüldüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca bu dönemin mezarlıklarında halka ait gömütler ile beraber etnik ve ekonomik nedenlere bağlı olarak her iki gömme tipinin de görülme olasılığı bulunmaktadır. İmparatorluk Dönemi'nde M.Ö. 14. yüzyıl'da ise Hitit ölü kültü belgeleri aracılığıyla Hititlerin ölümlerini yaktığı bilinmektedir.⁶⁷

Ilıca, Gordion, Alişar, Seydiler, Yanarlar, Büget ve Kazankaya Eski Hitit Dönemi'ne ait olan mezarlıklardır. Bazı bölgelerde -Osmankayası'nda olduğu gibi- hem yakma hem gömme tipi mezarlar görülürken bazı yerlerde de -örneğin Gordion- yalnızca gömme tipi mezarlar bulunmaktadır. Ölü ruhlarının öfkelenerek kötülük tanrısına ya da bir demona dönüşüp insanlara zarar vermemesi için mezarların bakımına, adakların sunumuna dikkat edilmektedir.⁶⁸ Boğazköy arşivinde bulunan ölü gömme ritüellerinin anlatıldığı metinlerde gömme öncesinde ve sonrasında yapılan hazırlıklar hakkında ayrıntılı açıklamalar yapılmıştır. Bu bilgiler içinde ölünün yakılmasından önce yapılan hazırlıklar, ateşin söndürülmesi, ölünün ruhuna ve çeşitli tanrılara verilen adaklar, libasyon, libasyonun ardın-

⁶⁶ Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu* 2, 181.

⁶⁷ Sevim Buluç, "Anadolu'da Kremasyon-Ölü Yakma-Geleneği", 1992 Yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları (Ankara: Anadolu Medeniyetleri Müzesi, 1993), 87.

⁶⁸ Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu* 2, 104.

dan kapların kırılması, ölü yemeği, ölü gömme geleneğine dair bilgiler bulunmaktadır.⁶⁹ Ölen kişinin ardından gerekli uygulamalar yapılmadığı takdirde ölünün ruhu insanlara zarar verebilmektedir. Bunun için düzgün bir gömme yapılarak gerekli olan kurban sunumlarının ve ayinlerinin ardından ölünün ruhu sakinleştirilmektedir.⁷⁰

11. HİTİT MİTOLOJİSİ

Hitit dinine kaynaklık eden ve panteonunda yer alan tanrılara dair bilgi veren kaynaklardan biri de Hitit mitleridir. Bu mitlerin bazıları ritüellerin uygulanması esnasında karşımıza çıkmaktadır. Ritüellerin içinde mitlerden parçalara rastlanılmaktadır. Özgün bir yaratımın olmadığı Hitit mitolojisi Mezopotamya, Hurri ve Hatti kültürlerinin etkisi altında kalmıştır. Buna göre İlluyanka Efsanesi, Kaybolan Tanrı Miti, Gökten Düşen Ay Miti, Kamruşepa Miti, Hatti kökenli; Kumarbi Efsanesi, Hedammu Mitosu, Ullikummi Şarkısı, Avcı Kessi'nin Masalı, Appu Masalı, Hurri kökenli; Gılgamış Destanı ise Mezopotamya kökenli eserlerdir. Bu metinlerde Alalu, Anu, Aranzah (Dicle Nehri), Aştapi, Ea, Ereşgikal, Güneş Tanrısı, Hannahanna, Hepat, Hapantaliia, Hedammu, İlluyanka, İmpaluri, İnara, Kamruşepa, Kaşku, Kubaba, Kumarbi, Lamma, Mukışanu, Ninatta ve Kulitta, Şauşka, Takitiş, Taşmışu, Telipinu, Teşup, Ullikummi, Upelluri gibi tanrı ve tanrıçaların isimleri geçmektedir.⁷¹

Hatti kökenli bir mit olan Kaybolan Tanrı Miti'nde birine ya da bir olaya kızıp kaybolan tanrılar beraberinde bereketi ve bolluğu da götürmektedir. Doğanın yeniden canlanmasını sağlamak için kaybolan tanrıyı geri getirmeye çalışan insanlar bunun için çeşitli ritüeller gerçekleştirmişlerdir. Bu tip mitlere en bilinen örnek Tanrı Telipinu'nun kayboluşunu anlatan mittir.⁷² Kış günlerinin bitip bereketli günlerin başlaması ile ilgili bir başka mit de İlluyanka Miti'dir. Bu mitte Fırtına Tanrısı ile ejderhanın savaşı anlatılmıştır. Tanrının ejderhayı öldürmesi ile kış sona ermektedir.⁷³

⁶⁹ İ. Metin Akyurt, M.Ö. 2. Binde Anadolu'da Ölü Gömme Adetleri (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998), 145.

⁷⁰ Bryce, *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*, 202.

⁷¹ Gurney, *Hititler*, 149.

⁷² Meltem Doğan Alparslan, "Hitit Mitolojisinin Anahatları", *Hititolojiye Giriş* içinde, haz. Metin Alparslan (İstanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü, 2009), 129.

⁷³ A. M. Dinçol, *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi I*, 101., Volkert Haas, *Magie und Mythen im Reich der Hethiter* (Hamburg: Merlin Verlag, 1977), 109-114.

Kumarbi Miti, Hurriler'e aittir. Birkaç kompozisyon halinde işlenmiştir ve tümü bir destanlar sırası oluşturmaktadır. İçinde Tanrı LAMMA'nın Şarkısı, Gümüş'ün Şarkısı, Hedammu'nun Şarkısı ve Ullikummi'nin Şarkısı yer almaktadır. Tanrıların babası olarak görülen ve Sümer-Babil mitlerinde Enlil ile eş değer olan Kumarbi, Kumarbi Miti'nde ve Ullikummi Şarkısı'nda geçmektedir. Kumarbi Miti'nde gökte dokuz sene hüküm süren Tanrı Alalu'ya dokuzuncu sene Anu savaş ilan ederek onu yener. Alalu gökten kaçıp yer altına inmiştir. Tahta oturan Anu'nun sadık kolu olan Kumarbi dokuz sene sonra Anu'ya savaş ilan eder. Anu kaçarken Kumarbi onu ayağından yakalayarak aşağıya çeker ve Anu'nun cinsel organını ısırır. Bunun üzerine Anu, Kumarbi'ye dönerek onu üç güçlü tanrıya Fırtına Tanrısı'na, Aranzah Irmağı'na (Dicle) ve büyük Tanrı Taşmışu'ya (Fırtına Tanrısı'nın küçüğü) hamile bıraktığını söyler. Anu kaçır, Kumarbi ağzında ne varsa tükürür. Onun yerine yeryüzü hamile kalıp üç tanrıyı doğurur.⁷⁴ Çocuğu olmayan bir adamın hikâyesinin anlatıldığı bir başka hikâyede de her şeye sahip olan ancak çocuğu olmayan Appu'nun Güneş Tanrısı'na bir koyun kurban edip ondan çocuk istemesinin ardından karısının hamile kalması ve doğan çocuğa "Kötü" adının verilmesi ve tekrar hamile kalarak ikinci çocuğa da "Adalet" adının verilmesi ile iki kardeşin büyüyünce miras kavgasına girişmesi anlatılmaktadır.⁷⁵ Hititler mitolojik metinler aracılığıyla doğada meydana gelen kuraklık, yağmur, açlık, kıtlık, bereket, bolluk gibi benzeri pek çok olayın nasıl olduğuna dair sorulara etyolojik açıklamalar getirmeye çalışmışlardır. Ortaya çıkan her türlü durumdan yalnızca insanlar değil tanrılar da etkilenmektedir. Söz konusu mitolojik metinler tanrıların hoşnutluğunu kazanmak için rahipler tarafından çeşitli ritüellerde kullanılmıştır.

SONUÇ

Hitit dinine kaynaklık eden arkeolojik ve filolojik veriler, Hitit pantheonu, tanrı tasvirleri, tapınaklar, bayram törenleri, büyü, fal, kehanet uy-

⁷⁴ De Martino, *Hititler*, 107., Gurney, *Hititler*, 159-160., Haas, *Hethitische Berggötter Und Hurratische Steindämonen, Riten, Kulte und Mythen, Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen*, 130-134.

⁷⁵ Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu 2*, 179-180., Ali Osman Elmalı, "Hititler'de Mitoloji" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi 1991), 153-156., Jana Siegelova, *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1971) 1-34.

gulamaları, dualar, öbür dünya anlayışı, ölü gömme adetleri, mitler çerçevesinde ele aldığımız Hitit dininin en belirgin özelliği oldukça geniş pantheonu sahip olmasıdır. Kendilerini “Bin Tanrılı Halk” olarak adlandıran Hititler tanrılarıyla olan ilişkilerinde onlara ibadet etmeye, ihtiyaçlarını yerinde ve zamanında karşılamaya dikkat etmişlerdir. Aksi bir durumda tanrıların kendilerine kızarak onları açlık, hastalık gibi felaketlerle cezalandırabileceklerine inanmışlardır. Hititlerin inançlarının şekillenmesinde bulundukları coğrafi konum, iklim, bitki örtüsü, jeolojik özellikler de etkili olmuştur. Yapılan kazılar ile ele geçen Hititlere ait tabletlerin büyük bir çoğunluğunun dinsel metinler olması Hitit toplumunda din kavramının ne ölçüde yer kapladığını göstermektedir. Çok tanrılı bir devlet dini olan Hitit dini kendine ait yerel gelenekleri olan yerel kültlerden ve başkent Hattuşa’ya bağlı olan kralın devlet dininden meydana gelmiştir.⁷⁶ Anadolu’ya dışarıdan gelen Hititler kendi tanrılarının yanında Anadolu’da yer alan ayrıca karşılaştıkları toplulukların sahip olduğu tanrılardan ve inançlardan etkilenecek din dünyalarını şekillendirmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, Rukiye. “Hitit Devlet Antlaşmaları, Devletin Dili”. *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, sy. 13 (Ocak 2010): 94-103.
- Akyurt, İ. Metin. *M.Ö. 2. Binde Anadolu’da Ölü Gömme Adetleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.
- Alp, Sedat. *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans, Hitit Çağında Anadolu’da Üzüm ve Şarap*. Ankara: Kavaklıdere Kültür Yayınları, 1999.
- Alparslan Doğan, Meltem. “Bin Tanrılı Halk”. *National Geographic Türkiye Dergisi*, sy. 57 (Ocak 2006): 78-79.
- Alparslan Doğan, Meltem. “Hitit Dini ve Tanrıları”, *Hititolojiye Giriş* içinde, haz. Metin Alparslan. 119-127. İstanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü, 2009.
- Alparslan Doğan, Meltem. “Hitit Mitolojisinin Anahatları”, *Hititolojiye Giriş* içinde, haz. Metin Alparslan. 128-132. İstanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü, 2009.
- Alparslan Doğan, Meltem. “Hitit İnanç Sistemi”. *Arkeo Atlas, Tarihöncesinden Demir Çağı’na Anadolu’nun Arkeoloji Atlası*, sy. 1 (2011): 270-271.
- Arıkan, Yasemin. “Hitit Dualarında Geçen Bazı Tanrı Adları”. *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum, 16-22 Eylül 1996*. Ankara: Uyum Ajans, 1998.
- Arıkan, Yasemin. “Hitit Dini Üzerine Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 38, sy. 1-2 (1998): 271-285.

⁷⁶ Yasemin Arıkan, “Hitit Dini Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 38, sy. 1-2 (1998): 272.

- Arıkan, Yasemin. "Hitit Kültünde Bir Görevli: LÚtazzelli-". V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum, 02-08 Eylül 2002, Ankara: Nokta Ofset, 2005.
- Bryce, Trevor. *Hitit Dünyasında Yaşam ve Toplum*. trc. Müfit Günay. Ankara: Dost Kitabevi, 2003.
- Bilgi, Önder. *Anadolu'da İnsan Görüntüleri, Klasik Çağ Öncesi*. İstanbul: Aygaz, 2012.
- Bittel, Kurt. *Hattusha, Capital of the Hittites*. New York: Oxford University Press, 1970.
- Buluç, Sevim. "Anadolu'da Kremasyon-Ölü Yakma-Geleneği". 1992 Yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları. Ankara: 1993.
- Darga, Muhibbe. "Hitit Çivi Yazısı Belgelerinde Geçen LÚ.MEŠ *hılammati*- Kelimesinin Anlamı". *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy. 1 (1970), 121-130.
- Darga, Muhibbe. *Karahna Şehri Kült Envanteri XXXVIII 12*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- Darga, Muhibbe. *Hitit Sanatı*. İstanbul: Anadolu Sanat Yayınları, 1992.
- De Martino, Stefano. *Hititler*. trc. Erendiz Özbayoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- De Martino, Stefano. "Hitit İmparatorluğu'nda Kült ve Bayram Kutlamaları, Din-Devlet Bağımlılığının Aleni İfadesi", *Hititler ve Hitit İmparatorluğu Bin Tanrılı Halk/Die Hethiter und Ihr Reich Das Volk der 1000 Götter* içinde, haz. Wenzel Jacob. 445-447. Bonn: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 2002.
- Dinçol, Ali M. *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi I*. İstanbul: Görsel Yayınlar, 1982.
- Dinçol, Belkıs. "Hititler'de Fal ve Kehanet", *Arkeoloji ve Sanat Dergisi* 1-2 (1979): 6-10.
- Dinçol, Belkıs. "Eski Doğu'da İnsanın Yaradılışı, Yaşam ve Ölüm". *Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Haberler* 24 (Mayıs 2007): 1-3.
- Elmalı, Ali Osman. "Hititler'de Mitoloji". Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 1991.
- Ertem, Hayri. "Hattiler ve Hititler Dönemi'nden Eski Türklerle, Osmanlılara ve Günümüz Anadolusuna Kadar Uzanan Bazı Benzer Unsurlar-I". *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)*, c. 6, sy. 2 (2003): 39-72.
- Gavaz Sir, Özlem. "Hititlerin Bin Tanrılı Yolculuğu Hac". *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, sy. 41 (Eylül-Ekim 2014): 50-63.
- Gurney, Oliver Robert. *Hititler*. trc. Pınar Arpaçay. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2001.
- Güterbock, H. G. "Eti Tanrı Tasvirleri İle Tanrı Adları". *Belleten* 7, sy. 26 (1943): 273-293.
- Güterbock, Hans Gustav. "Some Aspects Of Hittite Festivals", *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock* içinde, eds. Harry A. Hoffner-I. L. Diamond. 87-90. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1997.
- Haas, Volkert. *Magie und Mythen im Reich der Hethiter*. Hamburg: Merlin Verlag, 1977.
- Haas, Volkert. *Hethitische Berggötter Und Hurritische Steindämonen, Riten, Kulte und Mythen, Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1982.

- Haas, Volkert. "Hitit Dini", *Hititler ve Hitit İmparatorluğu Bin Tanrılı Halk/Die Hethiter und Ihr Reich Das Volk Der 1000 Götter* içinde, haz. Wenzel Jacob. 438-442. Bonn: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 2002.
- İmparati, Fiorella. *Hitit Yasaları*. trc. Erendiz Özbayoğlu. Ankara: İtalyan Kültür Heyei, 1992.
- Klinger, Jörg. "Arınma Ritüelleri ve Kötülükleri Defetme Büyüleri, Büyü Ritüellerinin Hititler'deki İşlevi ve Önemi", *Hititler ve Hitit İmparatorluğu Bin Tanrılı Halk/Die Hethiter und Ihr Reich Das Volk der 1000 Götter* içinde, haz. Wenzel Jacob. 456-458. Bonn: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 2002.
- Macqueen, J.G. *Hititler ve Hitit Çağında Anadolu*. trc. Esra Davutoğlu. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2013.
- Naumann, Rudolf. *Eski Anadolu Mimarlığı*. trc. Beral Madra. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.
- Ökse, A. Tuba. "Eski Önasya'dan Günümüze Bahar Bayramları ve Bereket Törenleri". *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, sy. 6 (2006): 67-72.
- Reyhan, Esmâ. "Hitit Büyü Ritüellerinin Uygulama Şekilleri Üzerine Bir İnceleme". *Archivum Anatolicum (Anadolu Arşivleri)*, c. 6, sy. 2 (2003): 111-142.
- Reyhan, Esmâ. "Eski Anadolu Kültüründe Büyü ve Büyücülük". *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, c. 2, sy. 3 (Kış 2008): 227-242.
- Seeher, Jürgen. "Kutsal Alanlar-Kült Yerleri ve Çok İşlevli Kuruluşlar, Hitit Başkenti Hattuşa'da Büyük Tapınak ve Tapınak Mahallesi", *Hititler ve Hitit İmparatorluğu Bin Tanrılı Halk/Die Hethiter und Ihr Reich Das Volk Der 1000 Götter* içinde, haz. Wenzel Jacob. 450-452. Bonn: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 2002.
- Sevinç, Fatma. "Hititlerde Yeraltı Dünyası". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 9, sy. 1 (Haziran 2008): 231-247.
- Siegelova, Jana. *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1971.
- Singer, Itamar. *Hittite Prayers*. Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2002.
- Singer, Itamar. "Tanrılara Yakarmak", *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu/Hittites An Anatolian Empire* içinde, haz. Meltem Doğan Alparslan, Metin Alparslan. 494-500. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Süel, Aygöl. *Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri İle İlgili Bir Direktif Metni*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi, 1985.
- Süel, Aygöl. "Belgelere Göre Hitit Tapınakları Nasıl Korunuyordu?", *X. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 22-26 Eylül 1986, Kongreye Sunulan Bildiriler*, c. 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Taracha, Piotr. *Religions of Second Millennium Anatolia*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- Ünal, Ahmet. *Hitit Sarayındaki Entrikalar Hakkında Bir Fal Metni (KUB XXII 70=Bo 2011)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Ünal, Ahmet. *Hititler Devrinde Anadolu 2*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2003.
- Ünal, Ahmet. *Hititler Devrinde Anadolu 3*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2005.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 61-88

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 61-88

✽ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✽

Usûlî Kıyasın Bilgi ve Amel Değeri

The Value of Method of Analogical Reasoning (*qiyās*)
Concerning Knowledge and Deeds

Temel Kacır*

ÖZ

“Ortak bir illete sahip olmaları nede- niyle, aslın hükmünün fer’e verilme- sidir” şeklinde tanımlanan usûlî kı- yasın bilgi ve amel değeri, ilk dö- nemden itibaren tartışma konusu ol- muştur. Şöyle ki; hüküm verme yet- kisi sadece Şar’î’e ait olduğu halde usûlî kıyasın dinde hüküm verme anlamına geldiği ve bilgi değerinin de nasslarca yerilmiş zan olduğu gibi bazı argümanlar ileri sürerek usûlî kıyası reddedenler olsa da, çoğunluk tarafından usûlî kıyas aslî ve şer’î de- lil olarak kabul edilmiş ve elde edilen bu hüküm ile amel edilmesi gerekli

ABSTRACT

The value of knowledge and deeds of the methodology of the reasoning defined such as “due to they have a common ef- fective cause (*illa*), the provision of prin- ciple (*asl*) is given to the branch (*far*)” has been the subject of debate from the first period. That is, on the one hand there are some who reject the method of analogical reasoning by saying that although the au- thority of legislation belongs to *Shārī’only*, this method is to make legisla- tion in the religion and that its value in knowledge is condemned as conjecture by the injunction (*naşş*). They also put for- ward some arguments as well. However, on the other hand the majority accepts the method of reasoning as an essential and *shar’ī* (religious) argument. This study will not compare the opinions of

* Yrd. Doç. Dr., Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı. Assistant Professor, University of Celal Bayar, Faculty of Theology, Department of Arab Language and Rhetoric
Manisa/Turkey (temel_kacir@hotmail.com).

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*’nde ya- yımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik de- ğerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kul- lanılarak kontrol edilir.

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi* uses double- blind review fulfilled by at least two re- viewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

görülmüştür. Bu çalışma, usûlî kıyası kabul eden ve etmeyenlerin görüşlerini mukayese etmenin ötesinde, usûlî kıyasın salt aklî bir çaba olmadığını, kendisi ile ulaşılan bilginin naslarda yerilen zan olmayıp aksine delile dayalı zannın en üst derecesi olduğunu ve bunun da furû fıkhıta amel için yeterli olduğunu naklî ve aklî deliller ile ele alan bir çalışmadır. Kıyasla ilgili genel bir çerçeve çizildikten sonra, usûlî kıyas ve deliller hiyerarşisindeki yeri ve kıyasın bilgi ve amelî değeri ile sınırlandırılan bu makale ile usûlî kıyasın bilgi ve amel değeri konusundaki tartışmalara açıklık getirilmek istenmektedir.

ANAHTAR KELİMELER: Kıyas, Delil, Bilgi, Zan, Amel.

those who reject *qiyās* and that of those who approve it. By means of religious and rational evidences this study will deal with that the method of analogical reasoning is not a rational effort simply, that the knowledge gained by it is not a conjecture criticised by the injunctions, that it is the highest ranking conjecture based on the proof, and that it is sufficient to practice in the field of law. After a general frame is drawn about *qiyās*, this article has been limited with the place of *qiyās* in the hierarchy of evidence and its value concerning knowledge and practice. This article wants to clarify the discussions related to the value of knowledge and deeds of the methodology of the reasoning.

KEYWORDS: Analogical Reasoning, Evidence, Information, Conjecture, Deed.

SUMMARY

The value of knowledge and deeds of the methodology of the reasoning defined such as “due to they have common effective cause, the provision of principle is given to the branch” has been the subject of debate from the first period. In spite of some Mu’tazila and Zāhiriya who reject the reasoning by claiming that it expresses conjecture and a deed cannot be based on conjecture, the majority of jurists (*fuqahā*) use the method of reasoning and see it within the hierarchy of evidence. This indicates the value of the analogical reasoning for the *fuqahā*.

Location of the method of reasoning in the hierarchy of evidence changes according to the meaning ascribed to the concept of “evidence”. But this change does not devalue the reasoning in terms of knowledge and practice because scholars (*‘ulamā*) by using the concept of evidence with a

broad meaning covering conjectural knowledge have regarded the reasoning as independent evidence and have said that it is an individual principal proof separated from the first three principal proofs. On the other hand, some scholars by using the concept of evidence with narrow sense covering certain knowledge only have regarded the reasoning as independent evidence while others have counted it among the methods of inference (*istinbât*). But both groups have approved that the reasoning expresses conjecture because the foremost factor in the reasoning is the assumption of *mujtahid*. Therefore, it is unavoidable that the knowledge gained by the reasoning expresses conjecture. But this conjecture is not a haphazard one. The most obvious indicator of this is that the reasoning is not independent evidence from the injunction (*naşş*). The one, who applies analogical reasoning, does neither invent a rule, nor does he give a new judgment. He just applies the provision of principle to the branch since he sees the similarity legitimating the reasoning. The reasoning is not alternative evidence to the injunction (*naşş*) because the reasoning (*qiyās*) is not accepted where the injunction is present. The conditions as well asserted on the conformity between the feature determined as an effective cause (*'illa*) and the general framework of the religion prove that *qiyās* is not a random reasoning.

Scholars, who have regarded the value of knowledge of the judgments gained by the methods of inference (*istinbât*) as conjecture, have not always seen the conjecture at the same level and have approved that conjectural meaning comes close to certain meaning as soon as indications increase. In this regard, they have developed even some criteria. For example, Bāqillānī has divided the value of knowledge of the judgement gained by inference (*istinbât*) depending on whether inference has based on a specific principle or not. He, also, has indicated that the value of knowledge of inference not based on a specific principle is conjecture (*ẓann*) and that the value of knowledge of inference based on a specific principle is “*ẓann al-ghālib*” (conjecture close to certainty). Bāqillānī has stated the analogical reasoning as an example of this. In this context, jurists have considered the value of knowledge of the reasoning to be the highest degree of “*ẓann*” by using some terms such as of *ra'y al-ghālib*, *ẓann al-akbar*, and *ẓann al-ghālib*. Even in Islamic law, this *ẓann*, in some cases, has been included in the conception of certainty (*yaqīn*). For example Ali Haydar, the commentator of *Majalla*, has described *yaqīn* such as that it is to know the existence or non-

existence of something with certainty or with *ẓann al-ghālib*. Eventually, while the probable knowledge has not been accepted as a proof in principle in Kalām theology, “*ilm al-ghālib al-ẓann*” has been accepted as a method of *ijtihād* in the methodology of Islamic jurisprudence. It is especially emphasized that to act by the conjectural knowledge is necessary. Then, if *mujtahids* were content with certain knowledge only in judicial matters, *ijtihād* would not be mentioned and connection of the jurisprudence with life would have been broken.

Scholars have brought evidences from the Qur’ān and Sunnah of the Prophet about necessity of acting by conjectural knowledge. Scholars, alongside with the verses of the Qur’ān (al-Baqarah/230; al-Mumtahinah/60; and Yūsuf/81) have provided the case in which the Prophet adjudges through conjectural knowledge between two claimants. The Prophet said that let no one perform prayer until arriving in Banī Kurayza, and Companions of the Prophet deduced from the Prophet’s statement two different results. According to scholars, this is also evidence because the Prophet approved those who deduce different results through adjudging basing on conjectural knowledge. Thus we can say that when a *mujtahid* deduces different results from the same *qiyās*, it does not make an act based on these results problematic. Moreover, the consensus of Companions has been given as evidence in the matter of acting by conjectural knowledge.

Scholars have brought many rational evidences regarding acting by conjectural knowledge. In this direction, they have compared *qiyās* to *khabar al-wāḥid*. According to them, if *khabar al-wāḥid* whose the value of knowledge is not certain, is sufficient for a judicial rule, the conjectural knowledge gained by *qiyās* is likewise sufficient for it. Scholar again have compared *qiyās* to that the explained word (*lafẓ muavval*), though has the properties of mistake and probability, requires to act and that the general word (*lafẓ ‘umūm*) which assigned for once is accepted as sufficient for act. Moreover, a kind of the method of “*taḥqīq al-manāt*” accepted unanimously shows that the conjectural knowledge is evidence.

Finally, on the basis of the comments of “*muhattie and musavvibe*”, it can be demonstrated that to act with the conjectural knowledge gained

by *qiyās* is necessary because according to both comments, even though there are not *Shāri*'s explicit address about the rule gained by *qiyās*, it is accepted that there are his address by the way of signification. A *mujtahid* is responsible to reach this rule. Due to *mujtahid* reaches this result by making an effort to understand the divine will, it has the religious (*shar'ī*) quality as a result. For this reason, *qiyās* has been accepted as the fourth proof, and acting through this gained rule has been considered necessary.

GİRİŞ

Genel olarak, İslam hukuk tarihçileri tarafından Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere, sahabe ve tabiîn döneminde geniş anlamıyla kullanıldığı ifade edilen re'y kelimesinin,¹ İmam Şafiî (ö. 204/820) tarafından kıyas olarak sistematize edildiği kabul edilmektedir.² Bununla birlikte, İmam Şafiî'den hemen sonra kıyasın bilgi ve amel değeri tartışılmaya başlanmıştır.

İllet birliğinden yola çıkarak nasların hüküm alanının genişletilmesi anlamına gelen usulî/şerî kıyasa³ ilk itirazın İbrahim en-Nazzam (ö.

¹ Re'yin tarihi gelişimi ve kullanımları için bk., İdris Cuma, *er-Re'y ve Eserühü fi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Kahire: Matbaatü İsa el-Babî el-Halebî, 2006), 38-391; Adnan Koşum, *İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci (Başlangıcından Mezheplerin Teşekkülüne Kadar)* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010), 19-47.

² Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şafiî*, trc. Osman Kesikoğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1969), 272-273; Ahmet Hasan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hüseyin Esen (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 213; Schacht Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, trc. Mehmet DAĞ-Abdülkadir ŞENER (Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1997), 56; Koşum, *İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci*, 31, 35, 90; H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 25, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 530-531. Farklı yaklaşım için bk. Soner Duman, "Şafiî'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam ve Kapsamı", *Ekev Akademi Dergisi* 14 sy. 42 (Kış 2010): 149-162.

³ İslâmî ilimlerde kullanılan "kıyas" sözcüğü, genellikle ya "usûlî/şer'î/fikhî kıyas" anlamında ya da "mantikî kıyas" anlamında kullanılır. Mantıkta, "Öncül (mukaddime) adı verilen birden fazla önerme ile sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli olan bir ilişki kurmak" anlamında kullanılan kıyas kavramı, tümdengelim (dedüksiyon, talil), tümevarım (endüksiyon, istikra) ve benzetme (analoji, temsil) türlerinden oluşmaktadır. Usûlî kıyas mantıktaki analojiye/temsile tekabül eder. bk. Muhammed b. A'la Tehânevî, *Keşşâfı Istılahâtı'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 3: 525, 530. Mantikî kıyasla usûlî kıyas arasındaki farklar için bk. Hüseyin

231/849) tarafından yapıldığı, daha sonra metotları farklı olsa da⁴ bir kısım Şîi ve Zahirîlerin kıyasa karşı çıktıkları⁵ ve bu düşüncüyü Davud b. Ali'nin (ö. 270/884) devam ettirdiği ifade edilmektedir.⁶ Buna karşılık fukahanın büyük çoğunluğu tarafından kıyas ameli hükümlerde hüccet olarak kabul edilmiştir.⁷

Kıyası hüccet olarak kabul edenler arasında da kıyasın içeriğine yönelik farklı yaklaşımlar mevcuttur. Şöyle ki; Iraklıların kullandığı kıyasın daha sistematik olduğu, Şafî'de olduğu kadar şekli ve katı olmadığı, Medinelilerin kıyasının genellikle ittifak edilen uygulamaya vurgu yaptığı, Iraklıların kullandığı kıyasın ise daha çok mantıkî tutarlılık arayışı içerisinde olduğu ifade edilmiştir.⁸

Bu farklı yaklaşımlara rağmen özellikle H. III. asırda ve sonrasında illet merkezli geliştirilen kıyas, fukaha tarafından kullanılmış, fakat ilk dönemlerde re'y kavramının genişliği, kıyas kavramının birden fazla anlamda kullanılmış olması ve kıyasın tanımı üzerinde ittifak sağlanamaması nedeniyle kıyasın bilgi ve amel değeri tartışılmaya devam etmiştir.

Çaldak, Kıyas'ın Mantıkta ve İslami ilimlerde Kullanım Biçimi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, sy. 1, (2007): 235-262; Soner Duman, er-Redd Ale'l-Mantıkiyyin Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fıkhi Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri, *Hikmet Yurdu*, 3, sy. 6 (Temmuz-Aralık 2010): 193-210.

⁴ Usûlcüler kıyasın dünyaya ait maslahatlar konusunda delil olduğunda ittifak ettikleri halde dinî konularda delil olması ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. 1-Cumhura göre kıyas, aklen caiz, şer'an vaciptir. 2-Şafîilerden Kaffal eş-Şâfi (ö. 365/976) ve Mutezilîlerden Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre kıyasla amel hem şer'an hem aklen vaciptir. 3-Kaşanî, Nehriyânî ve Davud bin Ali'ye göre ise; a-Aslın illetinin sarîh veya îma yoluyla beyan edilmiş olması. b-Fer'deki hükmün asıldan daha evla olması durumlarında kıyasla amel etmek şer'an vaciptir. Aksi takdirde haramdır. 4-İbn Hazm ve ona tabi olanlara göre kıyasla amel etmek caiz değildir. 5-Şîa'nın İmamiyye grubu ile Nazzamdan bir görüşe göre ise kıyasla amel etmek aklen muhaldir. Bk. Muhammed Ebu'n-Nur Zühayr, *Usûlü'l-Fıkıh* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2004), 4: 5.

⁵ el-Hüseyn Halife Ba Bekr, *el-İctihad bi'r-Re'y fi Medreseti'l-Hicazi'l-Fıkhiyye* (Kahire: Mek-tebetü'z-Zehra, 1998), 38.

⁶ Ebu Abdullah Muhammed Şevkanî, *İrşadü'l-Fuhul ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, thk. Ebu Hafs Sami b. el-Arabî (Riyad: Daru'l-Fazile, 2000), 2: 846-847; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrar ala Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3: 400.

⁷ Fahreddin Razî, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvanî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 5: 26.

⁸ Hasan, *İslam Hukukunun Doğuşu*, 161-162.

Bu genel çerçeveyi çizdikten sonra şimdi usûlî kıyas ve deliller hiyerarşisindeki yeri, bilgi değeri ve bu bilgi ile amel etme konusundaki yaklaşımlara geçebiliriz.

1. USÛLÎ KIYAS VE DELİLLER HİYERARŞİSİNDEKİ YERİ

Akıl yürütme metotlarından biri olarak kabul edilen kıyas, sözlükte, “ölçmek, karşılaştırmak ve iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etmek” anlamına gelen “k.y.s” kökünden bir mastardır.⁹

Fıkıhta, “şer’î kıyas, fıkî kıyas, usûlî kıyas” biçiminde kullanılan kıyas, “Ortak bir illete sahip olmaları nedeniyle, aslın hükmünün fer’e verilmesidir”¹⁰ şeklinde tanımlanmıştır.

Delil ise sözlükte, “Yol göstermek, irşat etmek”¹¹ manasına gelir. İstılahta ise biri geniş, diğeri dar anlamı olmak üzere iki tanımı vardır. Geniş anlamıyla; “Üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberi bir sonuca ulaştıran şey”,¹² dar anlamı ise; “Medlulü hakkında kesin bilgiye ulaştıran şeydir.”¹³ Geniş anlamını esas alan usulcüler, zannî bilgiye ulaştıran emareyi de delil olarak kabul etmiş ve delili kat’î-zannî olarak kısımlara ayırmışlardır.¹⁴ Dar anlamını esas alan usûlcüler ise, medlulü hakkında kesin bilgiye ulaştıran şeylere delil, zannî bilgiye ulaştıranlara ise emare ismini vermişlerdir.¹⁵

⁹ İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab* (Beyrut: 2000), 12: 234.

¹⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü’l-Fıkıh* (Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabî, ts.), 218.

¹¹ İbrahim Mustafa, *el-Mu’cemu’l-Vasîd* (Kahire: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1992), 294.

¹² Bedrüddin Muhammed Zerkeşî, *el-Bahrü’l-Muhîr fi Usûli’l-Fıkıh* (Çardek: Daru’s-Safve, 1992), 1: 35; Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm* (Riyad: Daru’s-Samî’î, 2003), 1: 23.

¹³ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-Muhîr*, 1: 35; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 23; Ebû İshak Şirâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1988), 1: 155-156.

¹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 23; Ebû’l-Muzaffer Semânî, *Kavâidu’l-Edille fi’l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1: 43.

¹⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-Muhîr*, 1: 35; Razî, *Mahsûl*, 1: 88; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 23.

Delilleri farklı açılardan kısımlara ayıran¹⁶ usûlcülerin çoğu, Kitap, sünnet, icma ve kıyası şer'î delil olarak kabul ederken,¹⁷ bazıları ise Kitap, sünnet ve icma'ı şer'î delil olarak kabul etmiş, kıyası ise farklı bir konumda ele almışlardır.¹⁸ Örneğin Pezdevî (ö. 482/1089) ve onu takip eden usûlcüler; şeriâtın asılları üçtür diyerek Kitap, sünnet ve icma'ı zikrettikten sonra dördüncü asıl olarak kıyası ayrı zikretmişlerdir.¹⁹ Kıyasın diğer delillerden ayrı bir dördüncü asıl olarak zikredilmesi, ilk üç delilin kat'î, kıyasın ise zannî kabul edilmesiyle²⁰ ya da kıyasın delilden ziyade diğer üç delilden hüküm istinbat etme metodu olarak kabul edilmesiyle izah edilmiştir.²¹

Delilleri bilgi değeri açısından kat'î ve zannî olarak kısımlara ayıran usûlcüler bu konuda farklı tasnifler de yapmışlardır. Örneğin fukaha metoduna göre yazılan bazı eserlerde, deliller mûcibe ve mücevvice olarak ikiye ayrılmış; Kitap, Hz. Peygamber'den işitilen haber, mütevatir haber ve icma "mûcibe delil" olarak, tahsise uğramış âmm, müevvel ayet, haberi vahid ve kıyas ise "mücevvice delil" olarak kabul edilmiştir.²² Mütekelimîn metoduna dair yazılan bazı eserlerde ise deliller; asl, ma'kûlû'l-asl ve istishâbü hal şeklinde üç kısımda ele alınmıştır. Bu tasnifte "asl" ile Kitap, sünnet ve icma; "ma'kûlû'l-asl" ile lahnü'l-hitâb, fehve'l-hitâb, ma'ne'l-hitâb (kıyas), istidlal bi'l-hasr gibi naslardan hüküm çıkarmada

¹⁶ Delil içerdiği bilginin kaynağı açısından aklî-naklî, ulaştırdığı sonuç bakımından kat'î-zannî, üzerinde ittifak edilip edilmeme açısından müttefekün aleyh-muhtelefün fih olarak kısımlara ayrılır.

¹⁷ Abdülalî Leknevî, *Fevatihu'r-Rahamût bi-Şerhi Müsellemi's-Sübût*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2: 3; Sem'ânî, *Kavâid*, 1: 14, 31.

¹⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1: 17; Ebu Bekr Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efğanî (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1: 279; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 1: 33-34.

¹⁹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, *Keşfü'l-Esrar* ile birlikte, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), I, 33; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 1: 33-35; Ebu'l-Berekat Nesefî, *Keşfu'l-Esrar*, Nuru'l-Envar ve Kamerü'l-Akmar'la birlikte, (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 1: 2-9.

²⁰ Pezdevî, 1: 33; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 1: 33-35; Nesefî, *Keşfu'l-Esrar*, 1: 2-9.

²¹ Ali Bardakoğlu, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 9, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 140.

²² Ebû Zeyd Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 18, 19, 168; Serahsî, *Usûl*, 1: 279.

kullanılan dil ve mantık kuralları ile akıl yürütme kuralları kast edilmiştir.²³ Bu taksimde kıyas, hitâbın anlamı kapsamında zikredilmiş ve bu yönüyle lafzi delalet şekilleri olan nass ve zâhirin mukabili olarak kabul edilmiştir.²⁴ Kıyası daha dar anlamda alanlar ise, kıyas dışındaki diğer aklî delil ve metotları istidlal başlığı altında toplamış, kıyas ve istidlali bu üç delile ilave ederek şer'î delilleri beş olarak zikretmiştir.²⁵ Yapılan bu tasniflerde kıyasın "mücevvize delil" olarak kabul edilmesi ya da "ma'kûlül-asl" kapsamında zikredilmesi, kıyasın deliller arasındaki yerinin ve hüküm çıkarmadaki rolünün farklılığına işaret eder.

Yine bu tasniflerden anlaşılacağı üzere, kıyasın müstakil delil olup olmama konusu tartışmalıdır.²⁶ Âmidî (ö.631/1233), İbn Hacıb (ö. 646/1249), Kemal b. Hümam (ö. 861/1457) ve İbn Abdüşşekûr (ö. 1119/1707) gibi âlimler kıyası, Kitap ve sünnet gibi müstakil bir delil olarak kabul etmiş, usûlcülerin çoğu ise, şer'î bir delil olarak kabul ettikleri kıyası, müstakil bir delil olarak kabul etmemiştir.²⁷ Cüveynî (ö.478/1085), Gazzâlî (ö.505/1111) ve Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) gibi usûlcüler, kıyasın fıkhn delillerinden olmadığını savunmuş, bu nedenle olsa gerek Gazzâlî kıyasa, deliller arasında değil, delillerin anlaşılmasına yönelik istinbat metotları arasında yer vermiştir.²⁸

Kıyasın deliller hiyerarşisindeki konumu ile ilgili bu farklı yaklaşımlar kıyasın tanımına yansımıştır. Şöyle ki; kıyası şer'î bir delil olarak

²³ Ebü'l-Velid Bacî, *İhkamu'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl*, thk. Abdü'l-Mecid Türkî, (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 193, Sem'ânî, *Kavâidü*, 1: 31; Bardakoğlu, "Delil", 140.

²⁴ Apaydın, "Kıyas", 534.

²⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 211-212; Bardakoğlu, "Delil", 140.

²⁶ Ebû Nasr Taceddin Sübkî, *Ref'u'l-Hacıb an Muhtasar'i-bni'l-Hacıb*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 1: 164.

²⁷ Abdülkerim Nemle, *el-Mühhezzebe fi İlmi Usûli'l-Fıkhi'l-Mukaren: Tahrir li-Mesailihi ve Dirasetiha Dirase Nazariyye Tatbikiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 4: 1825-1829; Mustafa Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslamî* (Beyrut: ed-Darü'l-Cami'iyye, ts.), 202.

²⁸ Bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 5: 27-28; İsa Mennun, *Nibrasü'l-Ukûl fi Tahkiki'l-Kıyas İnde Ulemâi'l-Usûl* (Kahire: Matbaatü'z-Tezamünî'l-Ehva, 1345), 1: 196-197. Kıyasın delil ya da metot kabul edilmesiyle ilgili halen devam eden tartışmalar ayrı bir çalışmayı hak etmektedir.

kabul eden Âmidî,²⁹ İbn Hacib,³⁰ Kemal b. Hümmam,³¹ İbn Abdüşşekûr³² gibi âlimler kıyası "Hükmün illetinde, fer'in asla eşitlenmesi"³³ anlamına gelecek şekilde tanımlarken, müctehidin bir ameliyesi olarak kabul eden Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî³⁴ (ö. 403/1013), Cüveynî,³⁵ Gazzâlî,³⁶ Razî (ö. 606/1209),³⁷ Sadrüşşerîa (ö. 747/1346)³⁸ gibi âlimler ise, "Ortak bir illete sahip olmaları nedeniyle aslın hükmünü fer'e aktarmaktır" şeklinde birbirine benzer tanımlar yapmışlardır.

Tanımlar karşılaştırıldığı zaman birinci grupta yer alanlar kıyasın tarifinde "istiva ve musavat" gibi kavramları kullanarak kıyasın müstakil bir delil olduğuna, ikinci grupta yer alanlar ise, tarifte "haml", "ispat", "ilhak", "ta'diye", "tesviye", "red" gibi kavramları kullanarak müctehidin ameli olduğuna vurgu yapmışlardır.³⁹ Bu farklılığı Şelebî şöyle değerlendirmiştir. Tanımda "istiva" ve "müsavat" gibi kavramları kullananlar, hükümlerin nasların sadece literal anlamında olmadığı, müctehidin herhangi bir çabası olmasa da "illet ya da vasıfta ortak olan, hükümde de ortaktır" kuralından hareket ederek, hükmü açıklanmayan fakat aynı benzerliği ta-

²⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 237.

³⁰ İbn Hacib, *Muhtasar'ı-bni'l-Hacib*, Ref'u'l-Hacib ile birlikte, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 4: 137.

³¹ Kemalüddin İbn Hümmam, *Kitabü't-Tahrir*, Teysir'u-Tahrir ile birlikte (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1351), 3: 264.

³² İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-Subût*, Fevatihu'r-Rahamût ile birlikte, zbt. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2: 297.

³³ İbn Hacib, *Muhtasar'ı-bni'l-Hacib*, 4: 137.

³⁴ Ebû Bekir Muhammed Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-İrşad: es-Sagir*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), I, 224; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 231.

³⁵ İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdülazim ed-Dib (Devha: Câmiatu Katar, 1978), 2: 745.

³⁶ Ebû Hamid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 3: 481.

³⁷ Razî, *Mahsûl*, 5: 11.

³⁸ Ubeydullâh b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *et-Tavzih Şerhü't-Telvih* ile birlikte, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957), 2: 52.

³⁹ İbn Abdüşşekûr, 2: 297-298; Nemle, 4: 1827-1828. Genel anlamda ilk dönem Haneffî usûlcülerinden nakledilen efradını camî' ağyarını manî' bir tanım yapılmamış olsa da, Haneffilerde genellikle kıyas tanımlarında "red" ve "tadiye" gibi kavramları kullanmışlardır. Bk. Cessâs, Ebû Bekir, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Acil Casim en-Neşmi, Kuveyt: Vüzaratü'l-Evkafi ve's-Şuû'ni'l-İslamiyyeti, 1994, 4: 9, 90; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 260; Serahsî, *Usûl*, 2: 118, 144; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 3: 399.

şıyan durumların da nassta zikredilen hüküm ile eşit olduğu görüşündedirler. Hâlbuki tanımda “haml”, “ispat”, “ilhak”, “ta’diye”, “tesviye”, “red” gibi kavramları kullananlar ise, fer’de bulunan hükmün ancak müçtehidin çabası ile ortaya çıktığı, bu anlamda hükümdeki eşitliğin gerçek anlamda bir eşitlik olmadığı, müçtehidin nazarında bir eşitlik olduğu görüşündedirler.⁴⁰

Tanımındaki bu farklılık, kıyasın delil ya da metot kabul edilmesi kanaatine bir dayanak teşkil etse de, bunun ötesinde usûlî bir sonuç doğurduğu kanaatinde değiliz. Zira fer’deki hükmün ister ibtidaen varlığı kabul edilsin isterse müçtehidin çabası sonucunda asıldan fer’e intikal ettirildiği kabul edilsin bu durum kıyasın bilgi ve amel değeri açısından herhangi bir farklılık oluşturmamaktadır. Hatta şunu da belirtmeliyiz ki, bu yaklaşımın genel anlamda usûldeki hüküm teorisi açısından da pratik bir karşılığı bulunmamaktadır.⁴¹

2. KIYASIN BİLGİ DEĞERİ

Fıkıh usûlünde mükellefin fiilleriyle alâkalı Şârî’in hitâbı veya hitâbının eseri şeklinde tanımlanan hüküm; ya haber ya da istinbat yoluyla elde edilir. Hiç şüphesiz bunlardan her birinden elde edilen hükmün bilgi değeri farklıdır.⁴² İlk dönemden itibaren bu farklılığa dikkat çekilmiştir. Örneğin Şâfi’î (ö. 204/920) delillerden elde edilen bilginin değerini iki kısma ayırmış, sübût ve delaleti kat’î olan naslarla hüküm vermeyi “zahir ve batında hak ile hükmetmek”, sübût ve delaleti zannî olan naslarla ve yine bu şekilde olan icma ve kıyasla hüküm vermeyi ise “zahirde hak ile hükmetmek şeklinde ifade etmiştir.⁴³ Yine Cessâs (ö.370/980) ve Debûsî (ö.430/1039) gibi alimler, istidlal türlerine ilişkin yaptıkları ayırımda delil-

⁴⁰ Şelebî, *Usûlül-Fıkıh*, 202.

⁴¹ Konu kelâm-i nefsi ile ilgili olarak değerlendirilmiştir. Kelâm-i nefsi konusu ise aslında Kelâmî bir mesele olmasına rağmen usûl kitaplarında daha ziyade hükmün tanımındaki “hitâb” kaydının incelenmesinde ele alınmıştır. Bk. Teftazanî, Sa’deddin, *Şerhü’t-Telvihi ale’t-Tavzihi* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1957), 1: 13-20, 2: 53.

⁴² Bâkılânî, *et-Takrib*, 1: 221-223.

⁴³ Muhammed İdris Şafiî, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (ts: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut), 478-479.

leri kesin bilgi ve zann-ı galip ifade edenler olarak iki kısma ayırmış, birinci tür delillerin kesin bilgiye, ikinci tür delillerin ise rey-i galibe ve zann-ı ekbere ulaştırdığını ifade etmişlerdir.⁴⁴ Cessâs rey-i galibe ve zann-ı ekbere ulaştırılanları içtihat kavramı altında toplamış⁴⁵ ve usûlî/şer'î kıyası da bu başlık altında zikretmiştir.⁴⁶

İstinbat yoluyla elde edilen hükümlerin bilgi değeri genellikle zan olarak kabul edildiği halde, bu zan her zaman aynı seviyede görülmemiştir.⁴⁷ İbn Rüşd'ün (ö.595/1198) ifade ettiği gibi, naslardan istinbat yoluyla elde edilen hükümlerin bilgi değeri, nasların metnindeki ifade ve göstergelerine bağlıdır ve her zaman aynı seviyede değildir. Delaletin kuvvet derecesine bağlı olarak, düşük ve zayıf seviyede tespit edilen anlamların yanı sıra, zann-ı galiple tespit edilen anlamlar da vardır. Karineler arttıkça zannî anlamın kat'iliğe olan yakınlığı da artar.⁴⁸ Bu nedenle zannın derecesini tespit noktasında bazı kriterler dahi ileri sürülmüştür. Örneğin Bâkılânî; istinbat yoluyla elde edilen hükmün bilgi değerini, istinbatın belirli bir asla dayanıp dayanmamasına göre açıklamıştır. Belirli bir asla dayanmayan istinbatların aklî emareler olduğunu ve bunların zan ifade ettiğini beyan eden Bâkılânî, bu kısma ihramlı kişinin avlanmasında avladığının dengi olarak verilecek cezada hayvanın takdirini, itlaf edilen malların kıymetlerinin takdirini, cinayetlerdeki erş bedellerinin takdirini, şahitlerin adaletini vb. örnek olarak vermiştir. Belirli bir asla bakılarak yapılan istidlallerin bilgi değerinin ise zann-ı galib olduğunu belirten Bâkılânî, buna örnek olarak da kıyası vermiştir.⁴⁹

Görüldüğü gibi, hakkında nas olmayan konularda şer'î hükme ulaşma yollarının en önemlilerinden biri olarak kabul edilen kıyasın bilgi değeri, zann-ı galip olarak kabul edilmiştir. Ancak bazı Şafii usûlcüler, ka-

⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 9-10; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 272.

⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 11-12.

⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 10-12.

⁴⁷ Ebû Ya'la el-Ferra, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî, (Riyad: 1990), I, 83; Zerkeşî, 1: 75-77.

⁴⁸ İbn Rüşd, *ez-Zarurî fî Usûli'l-Fıkh ev Muhtasarı'l-Mustasfa*, thk. Cemalüddin el-Ulvî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1994), 126-128.

⁴⁹ Bâkılânî, *et-Takrib*, 1: 221-224.

tegorik ayırımı giderek kıyasın kat'î veya zannî olabileceğini ifade etmişlerdir.⁵⁰ Buna göre; kıyası oluşturan iki öncül kat'î olduğunda kıyas kesinlik ifade eder.⁵¹ Bu sonuca, illetin varlığı asılda kesin olduğu gibi fer' de de kesin olması ile ulaşılır.⁵² Bu da iki şekilde gerçekleşir.

a- Hükmü bildirilmeyen (meskûtun anı) illet açısından hükmü bildirilen (mansusun aleyh)den daha evla olduğu durum.⁵³ Örneğin anne babaya öf deme ve onları azarlama"⁵⁴ ayetinde, ibarede zikredilen öf deme ve azarlama yasaklandığı gibi, ibarede zikredilmeyen her türlü eziyet, dövme ve kötü söz söyleme de yasaklanmıştır. Burada hükmün meskûtun anı hakkındaki sübûtu, mansusun aleyh hakkındaki sübûtundan daha üstündür. Çünkü işaret edilen fiillerde anne-babaya eziyet verme özelliği, "öf" demekten daha fazla bulunmaktadır.

b- Hükmü bildirilmeyen (meskûtun anı) illet açısından hükmü bildirilene (mansusun aleyh) eşit olduğu durum. Örneğin "Haksız yere yetimlerin mallarını yiyenler, karınlarına sadece ateş doldurmaktadırlar ve çılgın bir ateşe gireceklerdir"⁵⁵ ayetinde, ibarede zikredilen haksız yere yetimlerin mallarının yenmesi yasaklandığı gibi, ibarede zikredilmeyen yakmak, dağıtmak, muhafazasında kusurlu davranmak vb. yollarla yetim malının yok olmasına sebebiyet vermek de yasaklanmıştır. Burada hüküm açısından meskûtun anı ile mansusun aleyh birbirine eşittir. Çünkü yetimin malını haksız yere yiyerek yetimin malına zarar verme özelliği, işaret edilen fiillerde de aynı şekilde bulunmaktadır.⁵⁶

⁵⁰ Cüveynî, 2: 787; Razî, *Mahsûl*, 5: 122; Cemalüddin İsnevî, *Nihayetü's-Sû'l fî Şerhi Minhaci'l-Vusûl*, Süllemü'l-Vusul ile birlikte, (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1343), 4: 26-27; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 5-6.

⁵¹ Razî, *Mahsûl*, 5: 122-123; Mennun, *Nibras*, 1: 180.

⁵² Mennun, *Nibras*, 1: 180.

⁵³ İki kişinin şahadetinin geçerli olduğu yerde üç kişinin şahitlik etmesi, şaşı ya da topal olan hayvan kurban için yeterli olmadığına göre kör ya da iki ayağı kesik olan hayvanın evleviyetle kurban olamaması gibi. Muvaffikuddin İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir*, Nüzhetü'l-Hatır ile birlikte (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984), 2: 254.

⁵⁴ İsrâ 17/23.

⁵⁵ Nisa 4/10.

⁵⁶ Bu iki maddeyi kıyasın kat'î kısmı olarak kabul edip, bunlara kıyâs-ı celî, kıyas-ı evla, kıyas fî ma'nel-asl, kıyas mea' nefyi'l-farık diyenlere karşı, bunları delalet bağlamında değerlendirip nassın delaleti, fahve'l-hitâb, lahne'l-hitâb ya da mefhumü'l-muvâfaka ola-

Dikkat edilirse iki öncül kat'î olduğunda kıyastaki kat'îlik, kıyasın bilgi değerindeki kat'îlik olmayıp, illetin asıl ve fer'de bulunma kat'îliğidir.⁵⁷ Dolayısıyla bu durumun kıyasın bilgi değerini etkilemesi söz konusu değildir. Aslında İsnevî'nin de işaret ettiği gibi söz konusu hükümlere kıyas yoluyla ulaşıldığının kabul edilmesi halinde bu türlü kıyaslar her ne kadar kesin kıyas olarak kabul edilse de, kıyasla ulaşılan bu sonuç/hüküm, müctehidin ameli ile elde edildiği için yine zannîdir.⁵⁸

Asılda tespit edilen illet kesin olmadığında ya da asılda tespit edilen illet kesin olduğu halde fer'de bu illetin varlığı kesin değilse ya da hem asılda hem de fer'de illetin varlığı kesin değilse bu durumdaki kıyasın zan ifade edeceğinde ise ittifak vardır.⁵⁹

Şafiî usûlcülerin yaptığı kategorik ayırım dikkate alınmış olsa dahi kıyasın bilgi değerinin zan olduğu noktasında ittifak sağlandığı anlaşılmaktadır. Zira usûlî/şer'î kıyas; bir mukayese ve yakınlaştırma işlemidir. Kıyas yapan kişi yeni bir hüküm icat etmez veya önermelerden bir netice çıkarmaz. Aksine aslın hükmünü fer'e uygulamakla yetinir ki bu da kıyas yapanın "hükmün illeti şudur" şeklindeki zannına dayanır. Dolayısıyla elde edilen bilgi yakînî değil, zannî bir bilgidir.⁶⁰

3. KIYASIN AMELÎ DEĞERİ

Kıyasla elde edilen bilginin zannî bilgi olduğunda ittifak sağlanınca, zannî bilginin ne olduğu ve mükellefiyet oluşturmadaki rolü tartışılmıştır.

Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan yakîn terimine karşılık zan, şek (şüphe-rayb), vehim gibi terimler de bilgide kesinliğe yaklaşı-

rak isimlendirenler de bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Hamd b. Hamdi Saidî, *Muvazene Beyne Delaleti'n-Nas ve'l-Kıyasi'l-Usûl ve Eseru Zalike ale'l-Furû'i'l-Fıkhiyye* (Kahire: Dârü'l-Harir li't-Tibaa, 1993), 1: 298; Muhammed Edip Salih, *Tefsirü'n-Nusûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1993), 1: 638.

⁵⁷ Mennun, *Nibras*, 1: 180.

⁵⁸ İsnevî, *Nihayetü's-Sû'l*, 4: 27.

⁵⁹ İsnevî, *Nihayetü's-Sû'l*, 4: 27.

⁶⁰ Muhammed Abid Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, v.dğr. (İstanbul: Kitabevi, 1999), 188.

lan veya uzaklaşılan durumları ifade etmek üzere kullanılır. Özellikle Fahreddin Râzî sonrası kelimacılar yakîni, “hakikatle örtüşen, şüphe ve taklitten uzak olan bilgi”⁶¹ olarak tanımlamıştır. Fıkıh ilminde ise daha ziyade “kat’î delile dayanarak kesinliğe ulaşma”⁶² veya “bir şeyin varlık veya yokluğunu kesin olarak veya zann-ı galib ile bilme”,⁶³ “kendisinde tereddüt olmayan bilgi”⁶⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere; Kelam ilminde sadece tereddüt ve şüpheden uzak olan kesin bilgi yakîn olarak isimlendirilmişken, Fıkıh ilminde ise, İbn Nüceym ve Ali Haydar Efendinin yakîn tanımlarından da anlaşıldığı gibi,⁶⁵ râcih veya galip bilgi de bazı durumlarda yakîn olarak kabul edilmiştir.⁶⁶ Hatta özellikle Hanefî usûlünde kesin bilgi, özel anlamda kesinlik (el-kat’ bi’l-ma’nâ’l-hass)* ve genel anlamda kesinlik (el-kat’ bi’l-ma’nâ’l-âmm)** olarak kısımlandırılmış ve bilgi değeri “ilm-i tume’nîn” olarak isimlendirilen genel anlamdaki kesinlik, kat’î bilgi içerisinde değerlendirilmiştir.⁶⁷

⁶¹ Seyid Şerif Cürcânî, *et-Tarifât* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938), 231; Tahânevî, *Keşşâfı Istilahâtı’l-Fünûn*, 2: 1812; Ahmed Zerkâ, *Şerhü’l-Kavâ’idi’l-Fıkhiyye* (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1983), 79; Osman Demir, “Yakîn”, *Türkiye Diyanet Yayınları*, 43, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 271-273.

⁶² Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Gamzu Uyûni’l-Besâir: Şerhu Kitâbi’l-Eşbâh ve’n-Nezâir* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985), 1: 193.

⁶³ Ali Haydar, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, ta’rib. Fehmi el-Hüseynî (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1991), 1: 22.

⁶⁴ Ali Haydar, *Dürerü’l-Hükkâm*, 1: 22; Zerkâ, *Şerhü’l-Kavâ’id*, 79. Farklı anlamları için bk. Cürcânî, *Tarifât*, 231.

⁶⁵ Zeynü’l-Abidin İbn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-Nezâir*, Gamzu Uyûni’l-Besâir birlikte (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985), 1: 241; Ali Haydar, *Dürerü’l-Hükkâm*, 1: 22.

⁶⁶ Fıkıhta bu durum şu şekilde sistematize edilmiştir. Eğer zann-ı galip geçerli bir delilden elde edilmiş ise, kendisi üzerine hüküm bina edilmesi açısından yakîn mesabesinde. Örneğin abdestin bozulduğunda tereddüt edildiğinde abdestin varlığına hükmetmek, namazın rekât sayısında tereddüt edildiğinde zann-ı galibe göre amel edilmesi gibi. Bk. İbn Nüceym, *Eşbah*, 1: 241; Muhyiddin Nevevî, *el-Mecmu’ Şerhu’l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Bahî el-Mutî (Cidde: Mektebetü’l-İrşad, ts.), 1: 240; Ahmed Makarrî, *el-Kavâid*, thk. Ahmed b. Abdullah, (Mekke: Merkezü İhyâi’t-Türasi’l-İslâmî, ts.), 1: 289-295.

* Asla başka ihtimale açık olmayan muhkem ve müfesser lafızlardan elde edilen bilgi böyledir.

** Kendi manasından başka manaya ihtimali olan, fakat bu ihtimal hakkında delilin bulunmadığı has, amm, zahir, nass lafızlardan elde edilen bilgi böyledir.

⁶⁷ Bk. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1: 35; Teftazanî, *Şerhü’l-Telvîh*, 1: 35; Tahânevî, *Keşşâfı Istilahâtı’l-Fünûn*, 2: 1333; Zekiyyüddin Şaban, *Usûlu’l-Fıkhi’l-İslâmî* (ts: yy.), 296.

Kelamcılara göre zan; “ihtimal dahilinde bulunan iki hükümden doğruya daha yakın görülen”, vehim ise; “ikinci derecede görülendir.” Şek ise; “biri diğerinden daha güçlü olmayan iki hükmün doğru olabileceğini düşünmektir.”⁶⁸ Fıkıhçılara göre zan; “doğruluğu ve yanlışlığı eşit derecede mümkün görülen veya biri diğerine tercih edilebilen,”⁶⁹ şek ise; “bir şeyin o şey olduğuna inanmada kalbin mutlak kararsızlık hali”⁷⁰ ya da zan manasında “doğruluğu ve yanlışlığı eşit derecede mümkün görülen veya biri diğerine tercih edilebilen bilgidir.”⁷¹ Usûlcülere göre ise, iki taraf birbirine eşit olduğunda şek, eşitlik bozulduğunda ağır basan (râcih) taraf zan, diğer (mercûh) taraf vehimdir.⁷²

Şema halinde şöyle gösterebiliriz.

Kelamcılara Göre		Fıkıhçılara Göre	Usulcülere Göre
YAKÎN	Kesin bilgi	Kesin bilgi veya râcih/galip bilgi	Kesin bilgi
ZAN	Doğruya yakın olan bilgi	Doğruluğu ve yanlışlığı eşit olan veya doğruluğu tercih edilen bilgi	Doğruya yakın olan bilgi
ŞEK	İki tarafı eşit olan bilgi	Doğruluğu ve yanlışlığı eşit olan veya doğruluğu tercih edilen bilgi / Kalbin mutlak kararsızlık hali	İki tarafı eşit olan bilgi
VEHİM	Yanlışya yakın olan bilgi	Yanlışya yakın olan bilgi	Yanlışya yakın olan bilgi

Buna göre, fukaha kesin veya râcih olan bilgiye yakîn terimini kullandıkları gibi, mahiyeti itibariyle şek kabilinden olanlara da zan terimini kullanmışlardır. Çünkü onlar, varlık ve yokluk ihtimallerinin eşit olması veya bu ihtimallerden birinin ağır basması durumunu dikkate almadan

⁶⁸ Tahânevî, *Keşşâfı Istılahâtı'l-Fünûn*, 2: 1153.

⁶⁹ Tahânevî, *Keşşâfı Istılahâtı'l-Fünûn*, 2: 1153; Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-Basâir*, 1: 193; Nevevî, *Mecmu'*, 1: 220.

⁷⁰ Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-Basâir*, 1: 193; Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1: 22; Zerkâ, *Şerhü'l-Kavâ'id*, 80.

⁷¹ Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-Basâir*, 1: 193, 240-241; Nevevî, *Mecmu'*, 1: 220.

⁷² Nevevî, *Mecmu'*, 1: 220.

zan terimiyle bir şeyin varlığı ile yokluğu arasındaki tereddüt durumunu kastetmişlerdir.⁷³

Bu farklı yaklaşımların sonucu olarak özellikle kelimcilerinin büyük ekseriyeti yakîn karşılığında “itikad” kelimesini kullanmak suretiyle yakîni, itikadın sıfatı olarak görme eğilimlerini ortaya koyarak yakîn ifade eden durumun oluşmasını “şekk”in bulunmama şartına bağlamışlardır.⁷⁴ Böylece inanç esaslarını tespit etme, açıklama ve savunma amacını güden Kelam ilminde prensip olarak ihtimalli bilgi delil olarak kabul edilmemiştir. Fıkıh Usûlü’nde ise, doğruluk ihtimali baskın bilgi/ilm-i galib-i zan, kesin olmayan bilgi kaynakları arasında ve bir içtihat yöntemi olarak kabul edilmiştir.⁷⁵ Yani kelimciler ve fıkıhçılar bilgiyi; doğruluğu hakkında kesin kanaat sahibi olduğumuz ideal bilgi (yakîn) ve kesin olmayan bilgi anlamında kullanmış,⁷⁶ kesin bilgi, bilgi üretmede kelam ile fıkıh ilminde eşit görülse de, ideal anlamda kesin bilgi üretmeyen kıyas, haber-i vahid ve müevvel ayet ile amel edileceği konusu fıkıhçılar tarafından kabul edilmiştir.⁷⁷ Zira amelî konularda sadece kesin bilgi ile yetinilmiş olsaydı içtihat-tan söz edilemezdi. Çünkü içtihatla ulaşılan bilgi kesin bilgi değil, zannî bilgidir.⁷⁸

Kesinlik taşımayan bu bilginin mükellefiyet oluşturmadaki rolünü cevaplandırmada usulcüler, ilim ile amel arasında ayırım yapmıştır.⁷⁹ Bu ayırımdan yola çıkan usulcüler, zann-ı galib derecesinde elde edilen bilgi ile kişinin mükellef olacağı görüşündedir.⁸⁰ Bu konuda Cessâs, mükellefin amel etmesi açısından râcih olan zan, kesin bilgi gibidir;⁸¹ Ebû Ya’la (ö.

⁷³ İbn Nüceym, *Eşbah*, 1: 240-241; H. Yunus Apaydın, “Zan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 44, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 122. Ayrıca zannın yakîn anlamında kullanımı için bk. Tahânevî, *Keşşâfı Istılahatı'l-Fünun*, 2: 1154.

⁷⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif*, Çelebî ve Siyalkutî haşiyesi ile birlikte (Kum: İntişarat-ı Şerif er-Radî, 1907), 1: 199; Yakîn kelimesinin kullanımı için bk. Çağfer Karadaş, “Yakîn ve İtikad”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, sy, 1, (2001): 113-126.

⁷⁵ Murtaza Bedir, *Sünnet: Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı* (İstanbul: İsam yay. 2006), 75.

⁷⁶ Tahânevî, *Keşşâfı Istılahatı'l-Fünun*, 2: 1219-1220.

⁷⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 104, 106; Serahsî, *Usûl*, 2: 141; Neseî, *Keşfu'l-Esrar*, 2: 122.

⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 92; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 206.

⁷⁹ Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 1: 75; Sem'ânî, *Kavâdî*, 4: 66-67.

⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 82; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 272; Serahsî, *Usûl*, 2: 140; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1: 75, 125.

⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 90, Neseî, *Keşfu'l-Esrar*, 2: 11.

458/1066), zan hükme ulaşma yollarındandır;⁸² Şîrâzî (ö. 476/1083) kesin bilgiyi elde etme imkanı olsa da zann-ı galip ile hükmetmenin cevazı mümteni değildir;⁸³ Sem'ânî (ö. 489/1096) de, hükümler zann-ı galip ile sabit olur⁸⁴ diyerek zannî bilgi ile amel edileceğini açıkça ifade etmiştir. Hatta İbn Berhân (ö. 518/1124),⁸⁵ Semerkandî (ö. 539/1144),⁸⁶ Gazzâlî⁸⁷ ve Lâmişî (ö.6. yy.)⁸⁸ gibi birçok usûlcü, bu bilgi ile amel etmenin şer'an vacip olduğunu zikretmiştir. Razî'ye göre de, dini konularda kıyasın delil olması her ne kadar tartışmalı dahi olsa, müçtehidin kıyasla ulaştığı hükümle amel etmesi ve ona göre fetva vermesi gerekir.⁸⁹ Şâtıbî (ö.790/1388) de, furû fıkhıta zannî delillerin (amel bakımından) kat'î delil mesabesinde olduğuna dair kesin delillerin mevcut olduğunu,⁹⁰ hüküm açısından kat'î ve zannî delil arasında herhangi farkın mevcut olmadığını, ancak delillerin tearuzu durumunda bu farklılığın ortaya çıkacağını belirtmektedir.⁹¹

Usûlcüler, zannî bilgi ile amel edilmesinin gerekliliğini birçok naklî ve aklî delile dayandırmışlardır.⁹² Şöyle ki; naslarda bazen ilim kelimesi zann-ı galip ve kanaat anlamında kullanılmış ve bu bilgi ile amel edilmesi istenmiştir. Örneğin Bakara suresinde, *"(Bu koca da) onu boşadığı takdirde, onlar (her iki taraf da) Allah'ın sınırlarını muhafaza edeceklerine inandıkları/zan ettikleri takdirde, yeniden evlenmelerinde beis yoktur..."*,⁹³ Mümtetine sure-sinde, *"Eğer onların mümin olduğunu bilerseniz..."*⁹⁴ ayetlerinde zahiren elde

⁸² Ebu Ya'la, *el-Udde*, 1: 83; 3: 872.

⁸³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2: 1090.

⁸⁴ Sem'ânî, *Kavâdir*, 2: 98, 4: 67-68.

⁸⁵ Ebû'l-Feth İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-Usûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd (Riyad: Mek-tebtü'l-Mearif, 1984), 2: 239-241.

⁸⁶ Abdulmelik Abdurrahman Esad es-Saîdî, *"Mizanü'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl Dirase, Tahkik ve Ta'lik"* (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi), 2: 841.

⁸⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 506.

⁸⁸ Ebû's-Sena Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 182; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 506.

⁸⁹ Razî, *Mahsûl*, 5: 20.

⁹⁰ Ebû İshak Şâtıbî, *el-Muvafakât fî Usûli's-Şerîa*, şrh. Abdullah Dıraz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 2: 273.

⁹¹ Şâtıbî, *Muvafakât*, 2: 273; 1: 253-255.

⁹² Deliller için bk. Sa'd b. Nasır Şeşerî, *el-Kat' ve'z-Zan inde'l-Usûliyyin: Hakikatuhuma ve Tu-ruku İstifadetihi ve Ahkamuha* (Riyad: Darü'l-Hubeyb, 1997), 2: 505-507.

⁹³ Bakara 2/230.

⁹⁴ Mümtetine 60/10.

edilen bilgi/zan, ilim olarak isimlendirilmiş ve bu bilgiye göre amel edilmesi istenmiştir. Yine Yusuf suresinde “Şüphesiz senin oğlun çaldı. Biz ancak bildiğimize şahitlik ederiz”⁹⁵ ayetinde de işin iç yüzüne vakıf olmadıkları bilgi, ilim olarak isimlendirilmiştir.

Yine sünnette zannî bilgi ile amel edileceğine dair birçok delil mevcuttur. Örneğin Ümmü Seleme'den gelen bir rivayette, Hz. Peygamber kapısının önünde gürültü işitmiş, yanlarına çıkmış ve: “Ben ancak bir insanım! Bana gerçekten davacılar geliyor. Mümkündür ki bazınız (haksız olduğu halde) savunmasını (karşı taraftan) daha iyi yapabilir ve ben de onu doğru zanneder ve lehine hüküm vermiş olabilirim. Her kime bir müslümanın hakkını hükmetmişsem bu ancak ateşten bir parçadır. Onu (isterse) alsın yahut (dilerse) terk etsin”⁹⁶ Yine Hz. Peygamber, “Hiç kimse Benî Kurayza'ya varmadan ikindi namazını kılmasın’ diye ilan ettirmiş, hedefe varmadan ikindi namazının vakti daralınca sefere iştirak eden ashap iki kısma ayrılmış; bir kısmı “bu sözden maksat oraya bir an önce yetişmemizdir; yoksa ikindi namazının vakti içinde kılınmaması değildir” demiş, diğer kısım ise, “oraya varmadan ikindi namazı kılınmaması emredildi, vakit çıksa bile biz yolda kılmayız demıştır. Daha sonra olay Hz. Peygamber’e aktarıldığında her iki görüşü de onaylamıştır.⁹⁷ Bu rivayetler zannî bilgi ile amel edilebileceğine açıkça delil olmaktadır. Ayrıca bu konuda yani zannî bilgi ile amel etme hususunda sahabe icma’da delil olarak ileri sürülmüştür.⁹⁸

Nasların ibare, işare, iktiza ve delaletleriyle her şeyi kuşattığını ileri süren Zahirilerin,⁹⁹ zannın yerilmiş olduğuna dair ileri sürdükleri “Allah

⁹⁵ Yusuf 12/81.

⁹⁶ Müslim, Kitabü'l-Akdiye, 5.

⁹⁷ Buhârî, Meğazî, 30.

⁹⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 507-519; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 359; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 3: 413-414.

⁹⁹ Zahirilerin görüşleri için bkz. Ebu Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: el-Afakü'l-Cedide, 1983) 7: 53-204.

hakkında gerçek bilgidен başka şey söylemeyin",¹⁰⁰ "Zan gerçekten bir şey gidermez"¹⁰¹ vb. ayetler yukarıdaki naslarla çalışmamaktadır.¹⁰² Zira bu ayetlerde ve diğer nasslarda yerilen zan, itikadî konularla ilgili¹⁰³ ya da vehim, şüphe, heva ve hevese uyma anlamındadır.¹⁰⁴ Hâlbuki kıyasla elde edilen bilgi ise bu anlamları ifade etmemektedir. Ayrıca fukahânın ifade ettiği gibi kıyas, nasstan bağımsız olmayıp, nassa tabi olarak, hakkında nassla haber verilmiş bir şey bulunmayan bir meseleyi o nassa kıyas ederek onun hakkında kıyas yoluyla söz söylemektir.¹⁰⁵ Zira hükümler ya lafız itibarı ile ya da mana itibarıyla nasslarda mevcuttur. Kendisine kıyas yapılacak aslın hükmü lafzen, kıyasa konu olan fer'in hükmü ise mana olarak nassta vardır. Kıyas yapan, kendisinden yeni bir hüküm ortaya koymadığı gibi hüküm de icat etmez; sadece aralarında kıyası meşru kılan benzerliği görmesiyle, aslın hükmünü fer'e uygular. Aslında "kıyas müsbet değil, muzhırdır" sözü de tam bunu vurgulamaktadır. Ayrıca bir vasfın illet olması için o vasfın dinin genel çerçevesiyle uygunluğu noktasında mülâemet*, te'sîr** ve münasib*** olma gibi şartların¹⁰⁶ aranması da kıyasın rastgele bir aklî muhakeme olmadığının en açık göstergesidir.

Şunu da belirtmeliyiz ki; müctehitlerin aynı kıyasla farklı sonuçlara ulaşması da kıyasla elde edilen bu bilgiyle amel etmeyi problemlı hale getirmez. Bu durum, bir bakıma şahitliği bir hâkim tarafından kabul edilen

¹⁰⁰ Nisa 4/171.

¹⁰¹ Yunus 10/ 36.

¹⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 92.

¹⁰³ Ebu Abdullah Kurtubî, *el-Camiu' li Ahkâmî'l-Kur'an* (Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2003), 8: 343.

¹⁰⁴ Abdülvahhab Hallaf, *İlmü Usûli'l-Fıkıh* (İskenderiyye: Mektebetü'd-Daveti'l-İslamiyye, 2002), 59-60.

¹⁰⁵ Şafiî, *Risale*, 507-508; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 272.

* Vafın Hz. Peygamber ve seleften nakledilen vasıflara uygun olması ya da vafın cinsinin hükmün cinsinde müessir olması.

** Vafın etkisinin hükmün cinsinde ortaya çıkması.

*** Vafın ortaya çıkardığı hükmün şer'î maslahatlara uygun olması.

¹⁰⁶ Konuyla ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 304; Serahsî, *Usûl*, 2: 177; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 629; a. mlf., *Şifâü'l-Ğalil* (Beyrut: 1999), 71 vd. Farklı yaklaşımların değerlendirilmesi için bk. Temel Kacır, "Hanefî Usulcülerinden Kadı Ebû Zeyd Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi (Takvîmü'l-Edille Adlı Eseri Çerçevesinde)" (Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi), 76-82.

kişinin diğer hâkim tarafından şahitliğinin reddedilmesine benzer. Zira birinci hâkimin muttali olamadığı bazı konulara diğer hâkim muttali olabilir. Kıyasta da aynı nass üzerinden bir müçtehidin tespit edemediği illeti diğer müçtehit tespit edebilir. Hz. Peygamber'in "Bir hâkim hükmünü verirken içtihat eder ve isabet ederse ona iki ecir vardır. İctihadında hata ederse ona bir ecir vardır"¹⁰⁷ hadisinde, elde edilen bilginin farklılığına rağmen içtihadın teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Yine bu hadis müçtehidin, Allah katındaki hükme ulaşmakla değil, ancak içtihadıyla elde ettiği zan ile mükellef olduğunu da ortaya koymaktadır.¹⁰⁸

Zannî bilgi ile amel etme konusunda haber-i vahide de atıf yapan usûlcüler, bilgi değeri kesin olmayan haber-i vahid¹⁰⁹ nasıl ki amelî hükümler için yeterli ise kıyasla ulaşılan bilgi de aynı şekilde amelî hükümler için yeterlidir diyerek bir mukayese yapmışlardır.¹¹⁰ Şöyle ki; haber-i vâhidin bize intikalinde şüphe bulunmasına rağmen, özünde Hz. Peygamber'e ait oluşundan dolayı bilgi ifade eder. Aynı şekilde bizce tespit edilen vasfın, kıyasa konu olan hükmün illeti olma ihtimal ve şüphesini barındırmasına rağmen; söz konusu illet Allah katında sabit olduğu için kıyas da bilgi ifade eder. Kıyastaki ta'lîl, ravinin rivayetine; vasf ise habere benzer. Rivayette hata ihtimali olabildiği gibi müctehidin ta'lîlinde de hata ihtimali bulunabilir. Usûlcüler haber-i vahid ile kıyas arasındaki bu benzerliğe dayanarak, kıyasın da haber-i vahid gibi zannî bilgi ifade ettiği, dolayısıyla kendisiyle amelin gerekli olduğu sonucuna ulaşmışlardır.¹¹¹

Yine usûlcüler, icthad ve rey-i gâlib vasıtasıyla müşterek lafzın muhtemel bulunduğu manalardan birinin tercih edilmesi anlamındaki müevvel lafzın hata ve ihtimal özelliklerini taşımasına rağmen amel etmeyi gerektirmesinden; tahsisten sonra geride kalan fertlerine delaleti

¹⁰⁷ Buhârî, İtisam, 20-21.

¹⁰⁸ Şafîî, Risale, 493-497.

¹⁰⁹ Buhârî, Keşfü'l-Esrar, 2: 538; Âmidî, el-İhkâm, 2: 44.

¹¹⁰ Cessâs, el-Fusûl, 1: 166; Buhârî, Keşfü'l-Esrar, 2: 540.

¹¹¹ Debûsî, Takvîmu'l-Edille, 273; Serahsî, Usûl, 2: 141; Sem'ânî, Kavâid, 2: 71; Nesefî, Keşfu'l-Esrar, 2: 122. Kıyası delil kabul etmeyenler, haber-i vahid ile müevvel ayetin bilgi değerini kıyastan farklı değerlendirmişlerdir. Onlara göre haber-i vahid ile müevvel ayet aslı itibarıyla kat'î, kıyas ise aslı itibarıyla ihtimallidir. Bk. Sem'ânî, Kavâid, 2: 74; Buhârî, Keşfü'l-Esrar, 4: 498, Nesefî, Keşfu'l-Esrar, 2: 121.

zannî olan umûm lafzın, bu ihtimaline rağmen, amel için yeterli kabul edilmesinden hareketle kıyasta da illetin tespitinden kaynaklanan hata ve ihtimale rağmen ulaşılan hükmün amel için yeterli olduğu sonucuna ulaşmışlardır.¹¹²

Ayrıca ittifakla kabul edilen tahkîku'l-menât¹¹³ yönteminin bir çeşidi de, zannî bilginin delil olduğunu gösterir. Zira fakihin, karşılaştığı her bir hukukî olayı inceleyip buna göre hüküm vermesi gerekir. Bu hüküm de zanna dayanır. Bundan kaçınmak da mümkün değildir. Örneğin "Ey iman edenler! İhramda iken avlanmayınız. Sizden kim kasten av hayvanını öldürürse onun cezası, öldürdüğü hayvanın dengi olduğuna iki adil kişinin karar verdiği ehlî bir hayvanı kurban edilmek üzere Kabe'ye göndermesidir..."¹¹⁴ ayetinden öldürülen av hayvanının mislinin vacip olduğu nassla, bu hayvanının ehlî hayvana denkliğinin tespiti ise içtihat ile olacağı anlaşılmaktadır. Şâri' adil şahitlerin şahitliğine dayanarak hüküm vermeyi emretmiş, şahitlerin adaleti ise ancak zannî olarak anlaşılabilir. Çünkü zahiren adil görünen insanların da yalan söyleme ihtimali mevcuttur. Bu ihtimale rağmen şâri', şahitlerin adil olduğu yönündeki zannı muteber sayıp adil olduğu zannedilen kimselerin şahitliğine dayanılarak hüküm verilmesini istemiştir. Yine namaz vakitlerinin tahakkuk edip etmediği, kiblenin tespiti, zekâtın sarf yerlerinden her birinin tanımı, kapsamı, akrabalara kifayet miktarı nafaka takdir edilmesi vb. hükümlerin hepsi zannî olarak tespit edilir.¹¹⁵

Kıyas ile elde edilen zannî bilgiyle amel etmenin gerekliliğini temellendirmede kullanılabilecek başka bir argüman da, "içtihatı isabet ve hata" meselesi ile ilgili görüşlerdir. Ehinden sadır olması şartıyla her içtihadın doğru sayılacağını kabul eden "musavvibe" görüşüne göre, ictihadî meselede içtihat öncesinde kesinlikle muayyen bir hüküm yoktur. Hüküm ancak müctehidin zannından ibarettir. Bu nedenle ictihadî meselede farklı

¹¹² Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 269; Neseî, *Keşfu'l-Esrar*, 2: 122; Sem'ânî, *Kavâid*, 2: 68; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 565; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 25.

¹¹³ Tahkîku'l-menât ya hükmün, bazı emarelere dayanarak istidlal yoluyla olaylara tatbiki ya da illeti nass veya icma ile ortaya konmuş bir hükmün, aynı illeti taşıdığı sonucuna içtihat ile varılmış başka bir mesele hakkında geçerli kılınması anlamındadır. Burada kastedilen tahkîku'l-menâtın birinci kısmıdır. Bk. İbn Kudâme, *Ravza*, 2: 229-231.

¹¹⁴ Mâide 5/95.

¹¹⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 485-487, 506; Apaydın, "Zan", 123.

içtihat sayısınınca doğru mevcuttur ve hepsi Allah katında eşit düzeydedir ve her müçtehit içtihadında isabet etmiştir. İctihadî meselede muayyen şer'î bir hükmün varlığını ve doğrunun tek olduğunu kabul eden "muhattie" görüşüne göre ise, anılan hükme hangi müçtehit isabet etmişse o doğru, diğerleri hatalıdır. Hüküm müçtehidin zannından ibaret de değildir. Muayyen bu hükme delâlet eden bir delilin varlığı ve mahiyeti hakkında ise farklı görüşler mevcuttur.¹¹⁶

Kıyas ile elde edilen bilgi musavvibe'nin görüşüne göre bir sorun teşkil etmezken, muhattie'nin görüşü ile tezat teşkil eder¹¹⁷ gibi durmaktadır. Fakat daha dikkatli bir inceleme yaptığımızda bu görüşe göre de bir sorun teşkil etmediği anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Allah katında belirli olan bir şer'î hüküm, bizce yakinen bilinemediğinden hangi müçtehidin doğru hangisinin hatalı olduğu kesin olarak söylenemez. Bu durumda hükmün aranmasını yeterli kabul eden muhattie'den bir görüşe göre; müçtehidin kendi üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmesi, hükümde isabet etmesi anlamındadır.¹¹⁸ O halde kıyasla ulaşılan bilgi, bu görüşe göre de bir sorun teşkil etmemektedir. Muhattie'den muayyen hükme isabet etmeyi zorunlu kabul eden diğer görüşe göre ise; kıyasın dini meşrûiyeti sahabe'nin karşılaştıkları ve hakkında nas bulamadıkları her meselede, içtihat ve reyle hüküm vermede icma etmelerine ve bunun da bize kadar şüphe bulunmayan bir tevatürle gelmiş olmasına dayanmaktadır.¹¹⁹

Yine hem muhattie hem de musavvibe'ye göre, her ne kadar kıyasla ulaşılan hüküm/sonuç hakkında şarî'in saraheten hitâbı bulunmasa da, delaleten hitâbının varlığı kabul edilir.¹²⁰ Müçtehit de delaleten varlığı kabul edilen bu hükme ulaşmakla mükelleftir. Zira hakkında nas olmayan konularda müçtehidin sorumluluğu, kendince zahiren doğru olanı bulmaktır,

¹¹⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 118-119; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 221-222; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 6: 241-251; H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 21, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 440-442. Geniş bilgi için bk. Rahmi Telkenaroğlu, *İctihatta İsa-bet ve Hata Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

¹¹⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 498.

¹¹⁸ Ebü'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî li'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1964), 2: 949-954, 987-988; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 221-222; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 407.

¹¹⁹ Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 187.

¹²⁰ Seyid Bey, *Medhal* (İstanbul: Matbaa Amirîyye, 1333), 213-214; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 4: 85.

yoksa gaybı bilmek değildir.¹²¹ Ayrıca müçtehit, ilahi iradeyi anlama çaba ve gayretini göstererek bu sonuca ulaştığı için elde edilen hüküm, sonuç itibarıyla şer'îlik vasfını taşımaktadır. Bu nedenle kıyas, şer'î delillerin dördüncüsü olarak kabul edilmiş ve elde edilen bu hüküm ile amel edilmesi gerekli görülmüştür.

SONUÇ

Kıyasın bilgi ve amel değeriyle ilgili yapmış olduğumuz bu çalışmadan sonra diyebiliriz ki, illet tespitindeki farklılıklar nedeniyle kıyasla elde edilen sonucun farklı olması, ayrıca kıyasla ulaşılan bilginin zan ifade etmesi dikkate alındığında her zaman kıyasa yönelik itirazların olabileceği anlaşılmaktadır. Ancak sınırlı olan naslarla sınırsız olayları çözüme kavuşturmak zor, hatta imkânsızdır. Bu nedenle aslî kaynaklardan ve dini meseleleri hükme bağlama vasıtalarından biri olarak kabul edilen kıyas, tarihi süreç içerisinde kullanıldığı gibi yeni problemlerin çözümünde de kullanılmaya devam edecektir. Hatta bu konuda kıyasın delil ya da metot olarak değerlendirilmesi de durumu değiştirmeyecektir.

Fukahanın “kıyas muzhirdir, müsbit değildir” sözünden de anlaşıldığı üzere, usûlî kıyas, ibtidaen hüküm koyma anlamında olmadığı gibi, nasslardan bağımsız ve nasslara alternatif bir delil de değildir. Aksine nassların anlam boyutunda var olanı ortaya çıkaran ve lafızda mevcut olan anlamı genişleten bir yöntemdir. Kıyas yapan kişi sadece kıyası meşru kılan benzerliği görmesiyle, aslın hükmünü fer'e uygular. Bu uygulamada yani asıldaki illetin tespiti ve tespit edilen bu illetin fer'e uygulanmasında en önemli etken müçtehidin zannıdır. Bundan dolayı kıyas yoluyla elde edilen bilginin zan ifade etmesi kaçınılmazdır. Ancak bu zan gelişigüzel bir zan olmanın ötesinde zannın en üst derecesidir. Bu nedenle kıyasın bilgi değeri rey-i galib, zann-ı ekber, zann-ı galib vb. şekillerde nitelendirilmiştir.

Kıyas yoluyla elde edilen bu bilginin mükellefiyet oluşturmadaki rolünü cevaplandırmada ilim ile amel arasında bir ayırımın yapılması ve dinin esasları kabul edilen zaruriyatta kat'î bilginin zorunlu, içtihadı açık

¹²¹ Şafiî, *Risale*, 477, 483, 497.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 61-88.

olan konularda ise zannî bilginin yeterli görülmüş olması, furû fıkıh açısından kaçınılmazdır. Zira nassların hayatla olan bağlantısı ancak bu yolla sağlanır. Bu nedenle olsa gerek, usûlcüler ihtimali içermesine rağmen kıyasla ulaşılan zannî bilgiyle amelin vacipliğini özellikle vurgulamışlardır. Bu konuda naklî delillerin yanı sıra sahabenin içtihatla hüküm verme hususunda icma etmiş olmalarının; tahkîku'l-menâtin, haber-i vahidin, müevvel lafzın ve tahsise uğramış umûmî lafzın ihtimali barındırmalarına rağmen amel için yeterli kabul edilmesinin de önemli bir gerekçe olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Ali Haydar. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, ta'rib. Fehmi el-Hüseynî, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Âmidî, Seyfüddin. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. yy. 1968.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25: 529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. "Zan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44: 122-124. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Apaydın, H. Yunus. "İçtihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21: 432-445. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bacî, Ebû'l-Velid. *İhkamu'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, thk. Abdü'l-Mecid Türkî, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Takrib ve'l-İrşad: es-Sagîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9: 138-140. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah. Dımaşk: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî li'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1964.
- Bedir, Murtaza. *Sünnet, Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*. İstanbul: İsam yay. 2006.
- Buhârî, Abdülaziz. *Keşfü'l-Esrar ala Usûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Cabirî, Muhammed Abid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Cessâs, Ebû Bekr. *el-Fusûl fî'l-Usûl*, thk. Acil Casim en-Neşmi, Kuveyt: Vüzaratü'l-Evkafî ve's-Şuû'ni'l-İslamiyyeti, 1994.
- Cuma, İdris. *er-Re'y ve Eserühü fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Kahire: Matbaatü İsa el-Babî el-Halebî, 2006.
- Cüveynî, İmamü'l-Hameyn. *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dib, Devha: Câmiatu Katar, 1978.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevakıf*, Hasan Çelebî ve Siyalkutî haşiyesi ile birlikte. Kum: İntişarat-ı Şerif er-Radi, 1907.

- Cürcanî, Seyyid Şerif. *et-Tarifât*. Mısır: Şirketü ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938.
- Çaldak, Hüseyin. Kıyas'ın Mantıkta ve İslami ilimlerde Kullanım Biçimi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11: sy. 1 (2007): 235-262.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah. *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demir, Osman. "Yakin", *Türkiye Diyanet Yayınları*, 43: 271-273. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Duman, Soner. "Şafî'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam ve Kapsamı", *Ekev Akademi Dergisi* 14, sy. 42 (Kış 2010): 149-162
- Duman, Soner. "er-Redd Ale'l-Mantıkıyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fıkıhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri", *Hikmet Yurdu*, 3, sy. 6 (Temmuz-Aralık 2010): 193-210.
- Esad es-Saîdî, Abdülmelik Abdurrahman. "*Mizanü'l-Usûl fi Netâicu'l-Ukûl Dirase, Tahkik ve Ta'lik*" Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Mekke, 1984.
- Ebû Ya'la, Muhammed el-Ferra. *el-Udde fi Usuli'l-Fıkıh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî. Riyad: 1990.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkıh*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şafî*. trc. Osman Kesikoğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1969.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Şifâü'l-Ğalîl*. Beyrut: 1999.
- Halife Ba Bekr, el-Hüseyn. *el-İctihad bi'r-rey fi Medreseti'l-Hicâzi'l-Fıkhiyye*. Kahire: Mektebetü'z-Zehra, 1998.
- Hamd b. Hamdi, Saîdî. *Muvazene beyne Delaleti'n-Nas ve'l-Kıyasi'l-Usûl ve Eseru zalike ale'l-Furû'î'l-Fıkhiyye*. Kahire: Dârü'l-Harir li't-Tıbaa, 1993.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Gamzu Uyûni'l-Basâir: Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Hasan, Ahmed. *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hüseyin Esen. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- İbn Abdüşşekür. *Müsellemüs'Subût*, Fevatihi'r-Rahamût ile beraber, zabt. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Berhân, Ebû'l-Feth. *el-Vüsûl ile'l-Usûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd. Riyad: Mektebtü'l-Mearif, 1984.
- İbn Hacıb, Cemalüddin. *Muhtasarü Münteha's-Sûl ve'l-Emel fi İlmiyyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, thk. Nezir Hamadu. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2006.
- İbn Hacıb, Cemalüddin. *Muhtasar-i-bni'l-Hacıb*, Ref'u'l-Hacıb ile birlikte, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkam*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: el-Afakü'l-Cedide, 1983.
- İbn Hümam, Kemalüddin. *Kitabü't-Tahrir*, Teysir'u-Tahrir ile birlikte. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1351.
- İbn Kudâme, Muvafikuddin. *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir*. Nüzhetü'l-Hatir ile birlikte Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984.
- İbn Manzur, Cemalüddin. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: 2000.
- İbn Nuceym, Zeynü'l-Abidin. *el-Eşbah ve'n-Nezâir*. Gamzu Uyûni'l-Besâir ile birlikte. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd. *ez-Zarurî fî Usûli'l-Fıkh ev Muhtasarı'l-Mustasfa*, thk. Cemalüddin el-Ulvî. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- İsnevî, Cemalüddin. *Nihayeti's-Sû'l fî Şerhi Minhaci'l-Vusûl*. Süllemü'l-Vusul ile birlikte. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1343.
- Kacır, Temel. “*Hanefî Usulcülerinden Kadı Ebû Zeyd Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi (Takvimü'l-Edille Adlı Eseri Çerçevesinde)*” Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2007.
- Karadağ, Çağfer. “Yakin ve İtikad”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, sy, 1 (2001): 113-126.
- Koşum, Adnan. *İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci (Başlangıcından Mezheplerin Teşekkülüne Kadar)*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed. *el-Camiu' li Ahkâmî'l-Kur'an*. Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2003.
- Lâmişî, Ebû's-Sena Mahmûd. *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Abdülalî Muhammed. *Fevatihü'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, zabt ve tash. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Makarrî, Ahmed. *el-Kavâid*. thk. Ahmed b. Abdullah. Mekke: Merkezü İhyai't-Türasi'l-İslâmî, ts.
- Mennun, İsa. *Nibrasü'l-Ukûl fî Tahkiki'l-Kıyas inde Ulemâi'l-Usûl*. Matbaatü'z-Tezamüni'l-Ehva. Kahire: Matbaatü'z-Tezamüni'l-Ehva, 1345.
- Nemle, Abdülkerim. *el-Mühezzeb fî İlmi Usûli'l-Fıkhî'l-Mukaren: Tahrir li-Mesailihi ve Dirasetiha Dirase Nazariyye Tatbikiyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Neseî, Ebu'l-Berekat. *Keşfu'l-Esrar*, Nuru'l-Envar ve Kamerü'l-Akmar'la birlikte. İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin. *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Bahî el-Mutî. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr. *Usûli'l-Pezdevî*, Keşfu'l-Esrar ile birlikte. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Razî, Fahreddin. *el-Mahsul fî İlmi'l-Usûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvanî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd. *et-Tavzîh*, Şerhü't-Telvihi ale't-Tavzih ile birlikte, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.
- Salih, Muhammed Edip. *Tefsirü'n-Nusûs fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1993.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*, trc. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1997.
- Serahsî, Ebu Bekr. *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efğanî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur. *Kavâidu'l-Edille fî'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Seyid Bey. *Medhal*. İstanbul: Matbaa Amiriyye, 1333.
- Sübkî, Taceddin. *Ref'u'l-Hacib an Muhtasar'i-bni'l-Hacib*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Şaban, Zekiyyüddin. *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî*. yy: ts.
- Şafî, Muhammed İdris. *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Şatıbî, Ebû İshak. *el-Muvafakât fî Usûli's-Şerîa*, şerh, Abdullah Dıraz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Şelebî, Mustafa. *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: ed-Darü'l-Cami'ıyye, ts.
- Şeşerî, Sa'd b. Nasır. *el-Kat' ve'z-Zan inde'l-Usûliyyin: Hakikatuhuma ve Turuku İstifadetihi ve Ahkamuha*. Riyad: Darü'l-Hubeyb, 1997.
- Şevkanî, Ebu Abdullah Muhammed. *İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, thk. Ebu Hafs Sami b. el-Arabî. Riyad: Daru'l-Fazile, 2000.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin. *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Teftazanî, Sa'deddin Mesud b. Ömer. *Şerhü't-Telvihi ale't-Tavzîh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957.
- Tahânevî, Muhammed b. A'la. *Mevsuâtü Keşşâfı Istilahati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc; çev. Corc Zeynatî, Abdullah Halidî. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Zerkâ, Ahmed. *Şerhü'l-Kavâ'idü'l-Fıkhiyye*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- Zerkeşî, Bedrüddin. *el-Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkhi*. Ğardek: Daru's-Safve, 1992.
- Züheyr, Muhammed Ebu'n-Nur. *Usûlü'l-Fıkhi*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2004.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 89-116

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 89-116

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Karl R. Popper'ın Tarihsicilik Eleştirisi

Karl R. Popper's Critique of Historicism

Rıza Bakış*
Eyüp Alsancak**

ÖZ

Karl R. Popper XX. yüzyılın önemli bir bilim felsefecisidir ve bu alandaki temel savı yanlışlamacılık kuramı olarak bilinmektedir. Fakat düşünce-sinin bütün uzanımlarında kendini ele veren ve onun sistemini oluşturan ise esasında eleştirel akılcılık kuramıdır. Tarihsicilik eleştirisi de bunlarla sistematik bağlamda ilintili olarak toplum ve siyaset felsefesi konusundaki

ABSTRACT

Karl R. Popper is an important philosopher of science of 20th Century and is known in this field through his theory of falsification. But the critical theory of rationality is indeed his basic theory and it can be seen in his whole idea. Critique of historicism also contains his views on the social and political philosophy in a systematic context in relation to them. Popper embodied his

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Studies. Sivas/Turkey (rizabakis@hotmail.com).

** MEB, Elçibey İmam Hatip Ortaokulu, Matematik Öğretmeni.

Ministry of Education, Imam Hatip Secondary School, Mathematics teacher. Sivas/Turkey (alsancakeyup@gmail.com).

♦ Bu makale Eyüp Alsancak'ın "Karl R. Popper'ın Tarihsicilik Eleştirisi ve Tarihsici Toplum Örnekleri" adlı (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye, 2015) çalışmasından elde edilmiştir.

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ This article is extracted from Eyüp Alsancak's post graduate thesis entitled "Karl R. Popper's Critique of Historicism and Samples of Historicist Society", (Post Graduate Thesis, University of Cumhuriyet, Turkey, 2015).

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

görüşlerini ihtiva etmektedir. Birey olarak insanı merkeze alan Popper'ın, tarihsicilik konusundaki düşüncelerini Platon, Aristoteles, Marx ve Hegel gibi büyük sistem kurucu düşünürler üzerinden somutlaştırdığı, bütüncü yapılara karşı birtakım eleştiriler getirdiği görülmektedir. Biz bu makalemizde Popper'ın tarihsicilik eleştirisini özellikle Platon, Aristoteles, Hegel ve Karx'la ilintili eleştirilerini ele alıp tartıştık.

ANAHTAR KELİMELER: Karl R. Popper, Yanlışlamacılık, Eleştirel Akılcılık, Tarihsicilik, Ütopya.

views about the historicism through human-centered thoughts of philosophers such as Plato, Aristotle, Marx and Hegel who are effective system builders and he raised a number of criticism against the holistic structures. We discuss in this article Popper's critique of historicism, especially his critics related with Plato, Aristotle, Hegel and Marx.

KEYWORDS: Karl R. Popper, Falsification, Critical rationalism, Historicism, Utopia.

SUMMARY

Karl R. Popper is a multifaceted philosopher renowned for his studies in the areas of philosophy, methodology and epistemology of science and philosophy of politics. Initially being among the philosophers of Vienna Circle, Popper diverges from the thinkers of the Circle in terms of the problems he dealt with. The problem handled by the philosophers of the Vienna Circle was to analyze the meaning of theories and to reveal their linguistic properties; this is because they thought that they could illuminate the scientific structure in this way. While still treating the problem of scientific meaning as a subject of research, Popper, on the other hand, deals with the development of scientific knowledge as the main problem.

In addition to philosophy of science, another area that Popper focused on was the philosophy of politics. It is in a way the area where his thoughts about methodology were applied; the fact that he led a relatively long life and that in this life he experienced the First and Second World Wars is mentioned among the main reasons for his interest in the philosophy of politics. Popper attempts to relate the problems of the 20th Century with Aristotle and Plato by going back Marx and Hegel; he views these philosophers as the enemies of the "open society" that he himself uses

at the same time. Viewing all totalitarian systems as adversaries of the open society, Popper discusses his thoughts on this issue in his works titled *The Open Society and Its Enemies* and *Poverty of Historicism*. The first one deals with interpretation of the results of totalitarian regimes by a person who experienced these events; the second one is a work which expresses philosophical ideas of a thinker that determined today's problems of philosophy and which handles the problem of methodology in social and empirical sciences; this work also serves as the source for this article of ours titled *Karl Popper's Critique on Historicism* and has been an important reference for us whilst discussing the subject especially in terms of methodology.

Historicism and historicity are two different concepts that are sometimes interchangeably used in Turkish and this usage often causes confusion; furthermore, there is also a difference between the uses of these two terms in German and English. To put it briefly, historicism refers to the view that the future should be formed with the past, while historicity refers to the view that the nature has a law and this law sustains its impact in every period of history.

According to Popper, there are two kinds of modern historicism; the first is the philosophy of history of the right wing, racism or fascism, whereas the other one is the Marxist philosophy of history of the left wing. Both theories base their historical predictions on an interpretation that leads to exploration of the law of the development of history. Racism is viewed as a kind of natural law; the biological superiority of the blood of the selected race explains the past and future development line of history and this is nothing other than the struggle of races for superiority. According to Marx's philosophy of history, on the other hand, law is financial and the entire history should be interpreted as a war between classes for economic superiority. Historicist does not realize that we select and arrange historical facts, but believes that history itself or the internal laws of human history determine our problems, future and even points of view. Historicism is after exploration of the way that should be trodden by the humanity as a requirement of its destiny; that is, it aims to find the meaning of history. Hegel claims that it is possible to do social engineering by formulating definitive laws for history. Sharing a view close to Weber that social laws continuously change on the bases of place

and time and therefore long-term generalizations are not beneficial, Popper is of the opinion that history does not have an objective meaning as understood by Hegel.

Popper asserts that scientific interest in social and political issues goes back as much as the interest entertained for cosmology and physical sciences, even that the social sciences at the time of Plato and Aristotle progressed faster than natural sciences, but that this state of affairs reversed with Galileo and Newton. Works of certain scientists wishing to change this trend such as Wilhelm Wundt's establishment of the first psychology laboratory and similar methods followed by J. S. Mill in social sciences are among reformist movements in this direction. According to Popper, these initiatives are unsuccessful and the relevant scientists are responsible for this. Popper deals with this subject through two ways: pro-naturalist historicism in which the possibility of applicability of physic methods to social sciences; and anti-naturalist historicism which objects to the applicability of these methods to social sciences.

Taking an individual as the basis, Popper objects to generalizations and holistic inferences not only in the area of science but also in all his other discussions and views holistic approach as utopianism; as an alternative, he recommends a method that he calls fragmentary. Thinking of historicism as pro-naturalism and anti-naturalism and attempting both to base them on strong arguments and to criticize at the same time, Popper views Plato as a fascist in terms of his attempt to arrive at a model from analysis of the concept of nature and Marx as a utopist from the thought of finding the laws of history and nature. However, it is very clear that he is doing the very thing that criticizes; this is clearly exemplified through his attempt to read the ontology and epistemology of nearly all great leaders of thought, Plato and Aristotle over the historicism that he defines by focusing on them in terms of their political discourse. It is understood that his reading of Plato, Aristotle, Hegel and Marx in terms of political thought and defining them as anti-democracy is an example of holism; this is a little utopic and even anachronic reading. Popper's passion for democracy can be justified, but it does not appear to be very realistic to show especially Plato and others that he calls historicist as supporters of the idea of a closed society in order to situate them in the system that he designed. Notwithstanding the foregoing, it should be grant-

ed that Popper's readings with a historicist basis is a partisan polemic and is successful, as expressed by Mete Tuncay. Popper's most important legacy is obviously the fact that he taught that criticism contributes to a thought much more than defense.

GİRİŞ

Imre Lakatos, Popper'ın düşünceleri ile yirminci yüzyıl felsefesine önemli bir katkı sunduğu kanısındadır.¹ Nobel ödüllü bazı bilim adamları da yaşadığı süre zarfında Popper'ı yaşayan en büyük bilim felsefecisi kabul etmişlerdir.² Popper, birey olarak insanı öne alır; yirminci yüzyıl pozitivizmine karşı çıkar; eleştirel tutumun yerleşmesi gerektiğini ve tarihsel olayları genelleyerek bilimsel yasalar çıkarmanın yarar sağladığını düşünür. Ağırlıklı olarak bilim felsefesi ve siyaset felsefesi çalışmalarıyla bilinen Popper'ın tarihsicilik eleştirisi de diğer ikisi kadar önemlidir. Birçok modern düşünür gibi Popper da bilimsel metodunu sadece pozitif bilimler alanıyla sınırlandırmamış sosyal bilimler ve tarih alanına kadar genişletmiştir.³ *Tarihsiciliğin Sefaleti*'nde doğa bilimleri ile sosyal bilimleri bir arada tartışan Popper, konuyu bölük pörçük mühendislik tartışmaları üzerinden politik alana kadar götürmektedir,⁴ çünkü Popper hem siyaset felsefesinde hem de bilim felsefesinde ortak yanlar olduğunu düşünür. Ona göre, her iki alanda da ortak olan şeyin insanın yanılabilirdiği ve yanlışlarından da ders çıkarabiliyor olduğudur. Popper, insanların yanlışlarından ders çıkarmaya istekli olmasına ussal tutum adını verir ve bu tutum, onun felsefesinin temelini oluşturur.⁵

Popper'ın bilim anlayışına göre hiçbir şey sürekli olarak kanıtlanmış ve değişmez değildir; bilim durmaksızın değişmektedir ama bu bilime yeni kesinlikler eklenmesiyle olmamaktadır. Ona göre, aklımızla bile bildiğimiz kadarının doğruluğunu kabul ederiz, herhangi bir anda da

¹ Cemal Güzel, *Bilim Felsefesi* (Ankara: Bilgesu Yay., 2013), 89.

² Bryan Magee, *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, trc. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 10.

³ K. Minogue, "Does Popper Explain Historical Explanation", in *Karl Popper: Philosophy and Problems*, ed. Anthony O'Hear (Cambridge: Universty Press, 1995), 225.

⁴ Minogue, "Does Popper Explain Historical Explanation", 226.

⁵ Güzel, *Bilim Felsefesi*, 89.

deney yoluyla kabulün yanlışlığını gördüğümüzde değiştiririz⁶; bilim, din ve dogmanın tersine değişebilen bir özelliğe sahiptir.⁷ Akılcılık ve deneyciliğin birleştiği ortak nokta sağlam ve güvenilir bilginin ispatının ancak doğrulama ile mümkün olabileceğidir. Doğrulamanın ne olduğu ve bir bilginin ne zaman doğrulanmış olacağı ise, önemli yeni bir tartışmaya kapı aralamaktadır.⁸ Popper'a göre, tümevarım mantığının reddedilmesinin nedeni, aslında tümevarımsal yöntemde uygun bir sınırlandırma ayırıcına rastlayamayışımızdır; başka bir deyişle, kuramsal bir dizgenin fizikötesi olmayan özelliklerini göremeyişimizdir.⁹ Bilgiyi sürekli değişen ve deneme-yanılma ile büyüyen bir ürün olarak ele alan ve eleştirel tutumun önemini vurgulayan Popper, bu tutumu bilimsel kuramların çelişkilerden kurtulması anlamında ön plana çıkarır.¹⁰ Çünkü ona göre, bilim ancak eleştiri yoluyla ilerleyebilir. Bu yöntem, kişilerin her zaman yanılabilir olduğu, 'doğruyu' başkalarının da dile getirebileceği tezine dayanır. Bununla anlatılmak istenen "Ben yanılıyor olabilirim, sen de haklı olabilirsin; birlikte çalışarak doğruya yaklaşılabiliriz." düşüncesidir.¹¹ Tümevarımcılığı reddederken Popper, bunu bilimsel hipotezlerin yanlışlanabilirliği düşüncesine dayandırır; geleneksel akılcılığın tersine, aklın ve deneyimin, inançları haklı çıkardığını öne sürmez; fakat inançların deneyimle birlikte tümdengelmisel mantık tarafından yanlışlanabileceğini savunur.¹²

Popper, yaşamayı her şeyden önce ve her şeyin üstünde bir sorun-çözme süreci saydığı için, sorun-çözmeye elverişli toplumların olmasını arzu eder. "Sorun çözme" yaklaşımı Popper'ın düşüncesinin temellerinden biridir ve bu konuda *Hayat Problem Çözmektir* isimli bir de eseri mevcuttur. Sorun-çözmeyle Popper, deneme çözümlerinin cesaretle ortaya atılmasını, sonra da bunların eleştiriye ve hata-eleme işlemine tabi tutulmasını, karşıt önerilerin engellenmeden ortaya konulmasını, bunların

⁶ Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 24.

⁷ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2009), 10.

⁸ Demir, *Bilim Felsefesi*, 27.

⁹ Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, trc. İ. Aka- İ. Turan (İstanbul: YKY, 2012), 58.

¹⁰ Sibel Akgün, "Karl Popper'in Tarih, Toplum ve Siyaset Felsefesi Üzerine Görüşleri" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7, sy. 2 (12 Ekim 2014), 75.

¹¹ Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004), 398.

¹² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 542.

eleştirilmesini, sonra da eleştiriler ışığında bunlarda gerçek değişiklikler yapılmasına izin veren toplum biçimleri istemekte,¹³ bilim felsefesi perspektifinden tarihsiciliğe eleştiriler getirmektedir. Ona göre, gelecek bilimsel olarak kestirilebilir değildir ve birtakım tarihsel, insanî özellik ve kültürel olguların etkilerinin sonucu olarak 'açık toplum'a ulaşılmıştır. Popper'ın tarih düşüncesi de, bu etkilerin sonucu oluşan kısmen hayalî kurguya sahip iki farklı türde toplumu açıklamak için tercih etmiş olduğu 'kapalı toplum' ve 'açık toplum' gibi kavramlar çerçevesinde şekillenir.¹⁴

Popper'a göre, 'Kapalı Toplum'un ya da kabileciliğin çöküşü bireyin ön plana çıkmasıyla birlikte hız kazanmış, bireyin girişkenliği ve benliğini ortaya koyması bir olgu haline gelmiştir. Birey olarak insan, bir kabile kahramanı ya da bir kurtarıcı olarak değil, sadece bir birey olarak ilgi odağı olmuştur. Popper, insanı asıl ilgi merkezi yapan felsefenin "İnsan her şeyin ölçüsüdür." diyen Protagoras'la başladığını düşünür ve bireylerin birbirlerine ve kendilerine saygı göstermeye çağrılması da Sokrates'ten gelmektedir; "Ruhlarınıza iyi bakın" ve "Kendini bil!" ifadeleri de bunu ortaya kor¹⁵ Sokrates'e büyük bir hayranlık duyan Popper, onu 'açık toplum'un en yetenekli ve en özverili sözcüsü olarak kabul etmektedir; eleştirel akılcılığın temel ilkelerini ilk formüle eden olarak Sokrates, "Bildiğimiz tek şey, hiçbir şey bilmediğimizdir." ifadesiyle bize, kesin bilginin olmadığını da göstermiştir¹⁶

Popper için bir politika, gerçekliğin önünde sınanması ve deneyin ışığında düzeltilmesi gereken bir varsayımdır; her politikanın yürütülmesinin sınanması gerekir; bu da istenen sonuçları gösteren kanıtlar arayarak değil, sağlamadığını gösteren kanıtlar arayarak yapılmalıdır. Bu yöntem, ancak açık toplumlarda ve demokratik ortamlarda gerçekleştirilebilir. Popper'a göre demokrasi, yüksek yaşama standartlarının sağlanmasında ve sürdürülmesinde çok önemli bir rol oynamaktadır.¹⁷ Bu bakım-

¹³ Magee, *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 67.

¹⁴ Rajabov Eldeniz, "Karl Popper'ın Eleştirel Akılcılığı ve Din Felsefesine Yansımaları" (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008), 56.

¹⁵ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 1*, trc. M. Tunçay (Ankara: Liberte Yayınları, 2010), 248-249.

¹⁶ Jean Baudouin, *Karl Popper*, trc. Bülent Gözkân (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 24.

¹⁷ Magee, *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 67-69.

dan Popper'ın felsefesinde ne düşlere ne de ütopyalara yer vardır; onun düşüncesi Marx gibi büyük analizci, toplumbilimci ve kuramcılarla, Platon gibi düşü filozoflarla, Hegel gibi kurgucu düşünürlerle, yani geleceği düşünen ve düşleyenlerin fikirleriyle taban tabana zıttır.¹⁸ Popper'a göre, tarihsicilik bir çeşit genellemedir; tarihsel süreç içerisinde toplumların geçmişten gelen doğa yasalarının keşfi ve bu yasalar ile yaşanması gerektiği düşüncesi saçmadır; bu ilerlemeye katkı sağlamaz ve aynı sebeplerden aynı sonuçları çıkarmak mümkün değildir.

1. TARİHSELÇİLİK -TARİHSİCİLİK TARTIŞMALARI

Erich Rothacker (1888-1965) "historicism" teriminin nasıl ortaya çıktığının ve önceleri hangi anlamda kullanıldığının yeterince incelenmediğine işaret eder.¹⁹ Tarihselcilik tüm tarihi fenomenlerin tekrar edilemezliğini, her anın o döneme ait fikirlerle yorumlanması gerektiğini yani geçmişin bugünkü prensiplerle açıklanamayacağı tezini temel alır; diğer bir ifade ile tarihselcilik, tarihin önemini vurgulayan, şeylerin her zaman tarihsel gelişmenin seyri içinde görülmelerinin gerekliliğini savunan görüşleri ifade eder ve bir şeyin doğasının ancak tarihsel gelişme bağlamındaki konumu ve rolünün izinin sürülmesiyle açıklanabileceğini savunur.²⁰ Tarihselcilik kavramı 1920'lerde Almanya'da önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu dönemin baskın pozitivist etkisiyle tarihselcilikten anlaşılan şey tarihsel pozitivismdir. Bu, tarihçinin seçilmiş olgulara dayalı olarak yaptığı araştırmadan, tüm geçmişi sorgulamaya geçme yöntemidir.²¹ Erich Rothacker, tarihselcilik (Historismus) ve tarihsicilik (Historicismus) ayrımı yapar. Rothacker'e göre, tarihsicilik, örneklerini Hegel ve Marx'ta gördüğü evreni olduğu kadar insanlık tarihini de, filozoflara dünya tarihini de açıklayabilecekleri konusunda ilkel bir cesaret veren, ilkel mekanik analogilerle kavramaya çalışan çocukça bir natüralizmdir.²² Alman ilahiyatçı Ernst Troeltsch, tarihselciliği kötü tarihselcilik ve iyi tarihselcilik olarak ikiye ayırır. Kötü tarihselcilik insan hakkındaki

¹⁸ Bozkurt, 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, 400.

¹⁹ Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Yazıları* (Ankara: Vadi Yayınları, 1994), 153-154.

²⁰ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1492.

²¹ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2010), 223.

²² Özlem, *Tarih Felsefesi*, 224.

tüm bilgi ve düşüncelerimizin tarihsel olduğu ve insanı ancak bu haliyle anlamak gerektiği iddiasını içerir ve bu her şeyi tine bağlayan bir düşüncedir ve buradan kaderciliğe uzanır. Bu anlamıyla kötü tarihselcilik ile Rothacker'ın tarihsicilik dediği şey arasındaki benzerlik açıktır. Kötü tarihselcilik, Hegel ve Marx'ın tutumlarını kapsayan bir kadercilik ve kehanetçiliğin de hazırlayıcısıdır. Popper, Troeltsch'ün bu tanımını benimser; ancak o kötü tarihselcilik yerine tarihsicilik terimini kullanır. İyi tarihselcilik ise, Dilthey'in tin bilimleri için önerdiği tarihsel düşünme yöntemidir.²³ Dilthey'e göre, her dönem kendine özgü bir bütündür ve biz her dönemin başat değerlerini, o dönemin kendine özgü tinselliğini tam olarak anlayamayız; çünkü geçmişteki değerler bugünün tinselliği ile anlaşılabilir ve yapabileceğimiz şey, yazılı yapıtların dilini yorumlayarak anlamakla yani hermeneutik ile sınırlıdır.²⁴

Popper'ın perspektifinden bakıldığında tarihsicilik, insan hayatının doğasını ve kaderini anlamış gibi görünerek özgürlüğü, yaratıcılığı ve insan hayatının kendi temel enerjisini yok etmektedir²⁵ve geldiğimiz noktada tarihsiciliğin, tarihsel bakışa aşırı değer verilmesinden kaynaklanan kötü bir felsefe olduğu da söylenebilir. İnsan, bütün hayatının sürekli tarihsel bir ruha sahip olduğu gerçeğini vurgulayıp, tarihin insan kaderine yön verdiğini iddia etmek bir tarihsicilik örneğidir.²⁶ Popper bunu şöyle ifade eder: "Burada 'tarihsicilik' derken, tarihsel öndeyinin sosyal bilimlerin esas hedefi olduğunu ve bu hedefe, tarihin evriminin temelinde yatan 'ritimler' ve 'örüntüler', 'kanunlar' ve 'yönelimler'in açığa çıkarılmasıyla varılabileceğini kabul eden bir yaklaşım tarzını kastettiğimi söylemem yeterli olacaktır."²⁷

Popper'a göre, iki modern tarihsicilik çeşidi vardır; birisi sağ kesimin, ırkçılığın ya da faşizmin tarih felsefesidir; diğeri ise, sol kesimin Marxçı tarih felsefesidir. Her iki teori de, tarihsel öndeyilerini tarihin gelişiminin yasasını keşfetmeye götüren bir yoruma dayandırır. ırkçılık bir çeşit doğa kanunu olarak düşünülür; seçilmiş ırkın kanının biyolo-

²³ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 225.

²⁴ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 203.

²⁵ Richard Kroner, "Tarih ve Tarihsicilik" trc. Mustafa Alican, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Ege Üniversitesi XXV, sy. 2(2010), 642.

²⁶ Kroner, "Tarih ve Tarihsicilik", 643.

²⁷ Karl Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, trc. Sabri Orman (İstanbul: PlatoYayınları, 2013), 19.

jik üstünlüğü, tarihin gelmiş, geçmiş ve gelecek gelişim çizgisini açıklar ve bu da ırkların üstünlük için mücadelesinden başka bir şey değildir. Marx'ın tarih felsefesinde ise, kanun iktisadîdir ve bütün tarihi, sınıfların ekonomik üstünlük için bir savaşı şeklinde yorumlamak gerekir.²⁸ Tarihsici, tarih gerçeklerini bizim seçip düzenlediğimizin farkına varmaz, tarihin kendisinin ya da insanlık tarihinin içkin yasaları sayesinde sorunlarımızı, geleceğimizi, hatta görüş açımızı belirlediğine inanır. Tarihsicilik, insanlığın kaderi gereği yürümek zorunda olduğu yolu keşfetmek peşindedir; yani tarihin anlamını bulmayı amaçlar.²⁹ Hegel tarihe kesin kanunlar biçerek bunlarla toplum mühendisliği yapmanın mümkün olduğunu savunur. Toplumsal kanunların yer ve zamana göre sürekli değiştiği ve bu yüzden uzun dönemli genellemelerin işe yaramadığı yönünde Weber'le yakın bir düşünceyi paylaşan Popper, tarihin Hegel'in anladığı anlamda objektif bir anlamının olmadığı kanısındadır.³⁰

Tarihselcilik ile tarihsiciliğin birbiri yerine kullanımı karşımıza çoğu zaman problem olarak çıkar. Doğan Özlem, tarihsellik ve tarihsicilik kavramlarının farklı kavramlar olduğunu, söz konusu iki terimin Almancada farklı anlamlara sahip terimler olarak yer aldıklarını ve Türkçede "izm" (Alm: ismus) sonekiyle de, "isizm" (Alm: isismus) sonekiyle de biten terimler için karşılıkları bulunduğunu ifade eder. Özlem'e göre, "izm" soneki Türkçeye "cilik", "isizm" soneki ise "sicilik" olarak çevrilir. Almancada "isismus" (isizm) sonekinin aşırılığı ve indirgemeciliği imleyen kötileyici bir anlamı vardır. Bir görüş veya akım içerisinde en aşırı ucu temsil eden ve ayrıca her şeyi tek bir kaynağa bağlamayı, her şeyi tek bir nedenle açıklamayı hedefleyen görüşlerin arkasına, bu kötileyici vurguyu versin diye "isizm" (isismus) eklenir. Buna karşılık İngilizcede sadece "isizm" (icism) soneki kullanılır ve bu durum, Almancada iki ayrı terimle ifade edilen "historizrn" ile "historisizrn" terimlerinin İngilizcede "historicism" şeklinde ifade edilmesine sebep olur. İngilizcedeki karşılığı ile Almanların kullandıkları anlamda "historizm" in mi yoksa "historisizm" in mi kastedildiği belirsiz kalır.³¹

²⁸ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 13-14.

²⁹ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* Cilt 2, trc. Harun Rızatepe, (Ankara: Liberte Yayınları, 2010), 350.

³⁰ J. Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*. (New York, 2002), 62.

³¹ Özlem, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", 137.

Popper'ın *Tarihsiciliğin Sefaleti* olarak dilimize çevrilen eserinin orijinal adı *The Poverty of Historicism*'dir. Türkçe basımların ilkinde *Tarihselliğin Sefaleti* olarak çevrilirken son basımlarda bu hata giderilmiş durumdadır. Yukarıdaki değerlendirmeler de göz önüne alındığında 'historicism' ifadesi sözlükte hem tarihselcilik hem de tarihsicilik olarak karşılık bulduğu görülür. Buradan tarihsellik ve tarihsiciliğin iki farklı anlamda kavramlar olmasına rağmen birbirine karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Geleceğin geçmişle şekillenmesi gerektiği anlayışı tarihsellik iken; doğanın bir yasanın olduğu ve bu yasanın tarihin her döneminde etkisini sürdürdüğü anlayışının da tarihsicilik olduğu sonucu çıkarılabilir.

2. POPPER'IN TARİHSİCİ DOKTRİNLER ANALİZİ

Popper, sosyal ve siyasal sorunlara duyulan bilimsel ilginin kozmoloji ve fizik bilimlerine duyulan ilgi kadar geriye gittiğini, hatta bazen Platon ve Aristoteles zamanındaki sosyal bilimlerin tabiat bilimlerine oranla daha hızlı ilerlediğini; ancak Galileo ve Newton'la birlikte bu durumun tersine döndüğünü ileri sürer. Bu gidişatı değiştirmek isteyen bazı bilim insanlarının çalışmaları, örneğin Wilhelm Wundt'un ilk psikoloji laboratuvarını kurması, J. S. Mill'in sosyal bilimlerde benzer yolları izlemesi bu yöndeki reformist hareketlerdir. Popper'a göre, bu girişimler başarısızdır ve bu durumdan ilgili bilim insanları sorumludur. Popper, tarihsiciliği fizik metotlarının sosyal bilimlere uygulanabilirliğinin savunulmasını tabiatçılık taraftarı tarihsicilik; bu metotlarının sosyal bilimlere uygulanabilirliğine karşı çıkan görüşleri de tabiatçılık karşıtı tarihsicilik olarak adlandırarak iki farklı şekilde ele alır.³²

a. Tabiat Karşıtı Tarihsici Doktrinler ve Eleştirisi

Popper'a göre bu bağlamda tarihsicilik, bir sosyal bilim olan sosyoloji ile fizik arasındaki derin farklılıklar sebebi ile fiziğin bazı karakteristik metotlarının sosyal bilimlere uygulanamazlığıdır. Fizik kanunları her yerde ve zamanda aynı kalırken sosyal kanunlar zamana ve mekâna göre değişirler; çünkü bunlar tarih ve kültürdeki farklılıklara dayanırlar. Bu anlamdaki tarihsici tezler, Popper tarafından önem bakımından genelleme, deney, sosyal fenomenin karmaşıklığı, kesin varsayımların güçlüğü-

³² Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 17-18.

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 89-116.

ri ve metodolojik özcülük şeklinde ifade edilir.³³ Değişen toplumsal yapı ile değişmeyen fiziksel dünya arasındaki karşıtlık tabiatçılık aleyhtarlığına yol açar³⁴ ve bu yüzden anti-naturalistik görüşte olanlara göre bu özelliklere sahip olan bir şeye, fiziğin nesnesine yaklaştığımız gibi yaklaşamayız.³⁵

"Genelleme" pozitif bilimlerin temelini oluşturmaktadır; bununla bir şeyin her yerde ve zamanda geçerli olduğu kabul edilir. Tabiat karşıtı tarihsicilik, bu ilkenin sosyolojide geçersiz olduğunu, benzer şartların ancak tarihin bir döneminde ortaya çıktığını ve bir dönemden diğerine geçemediğini iddia eder; yani sosyal genellemeler tabiat kanunları olmayıp insan yapısıdır. Bu tip tarihsiciliğe göre, deney metodunun sosyolojide kullanım imkânı yoktur; çünkü benzer şartlar bir dönemin sınırları içinde gerçekleşir; deneyden elde edilen sonucun da çok sınırlı bir anlamı vardır. Sosyolojideki büyük ölçekli deneyler bilgiyi ilerletmek için değil, siyasi başarı kazanmak için yapılır. Değişen şartlar göz önüne alındığında, uygulanan deneylerin aynı şartlar altında aynen uygulanması mümkün değildir³⁶ çünkü toplumsal olguların ve olayların sürekli yeni olma gibi bir özelliği vardır.³⁷ "Yenilik" hiçbir şeyin kendini tıpatıp tekrarlatmadığı yerde kendini gösterir. Tarih kendini tekrarlayabilir; ancak bu tekrar aynı seviyede olmaz. Fizikteki yenilik, düzenlemeler ve birleştirmelerle ortaya konurken, sosyal alandaki yenilik düzenlemeye imkân vermeyen gerçek bir yeniliktir. Fiziksel metotların sosyolojinin problemlerine uygulanması sosyal gelişimin problemlerini anlamamıza olanak vermez.³⁸

Tabiat karşıtı tarihsicilik, fizikte daha az "karmaşık" konularla uğraşıldığını ve deney yoluyla yapay bir soyutlama yapmanın mümkün; ancak sosyal alanlarda yapay soyutlama yapılamamasından dolayı karmaşıklık olduğunu savunur.³⁹ Popper'a göre, toplumsal durumların fizik-

³³ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 21-22.

³⁴ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 135.

³⁵ İsmail H. Demirdöven, *Model Kavramı ve Karl R. Popper'ın Platon Eleştirisi* (Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1991), 152.

³⁶ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 45.

³⁷ Demirdöven, *Model Kavramı ve Karl R. Popper'ın Platon Eleştirisi*, 52.

³⁸ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 25-28.

³⁹ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 25-28.

sel durumlara göre daha karmaşık olduğu doğru değildir. Bu hata bir ölçüde somut toplumsal durumlar ve deneysel fiziksel durumlar arasında yapılan bir karşılaştırmadan kaynaklanmaktadır. Gerçekte sosyal bilimler fen bilimlerinden daha az karmaşıktır; çünkü bir toplumsal olayda insanlar az ya da çok rasyonel davranırlar ve bu özellik basit toplum modellerinin uygulanmasını mümkün kılar.⁴⁰

Tabiat karşıtı tarihsiciler, sosyolojinin atomistik tarzda değil de "bütüncü" bir tarzda çalışmasını düşünürler; çünkü sosyal gruplar hiçbir zaman sadece kişilerin toplamı olarak kabul edilmemelidir. Bu grupların kendilerine has gelenek ve kuralları vardır. Bu grubun şimdiki ve gelecekteki hali anlaşılacak isteniyorsa, tarihine, geleneğine ve kurumlarına bakılmalıdır⁴¹; grupların bir ruhu vardır ve bu da fizik metotlarıyla kavranamaz;⁴² çünkü Popper, tabiat karşıtı tarihsici doktrinlerin eleştirisini oldukça sağlam temellere dayandırarak ele almaktadır. Genelde sosyal bilimlerde, özelde ise sosyolojide tarihsiciliğe olan eleştirisinin altındaki temel yaklaşımını kendi tabiri ile bölük pörçük teknoloji metodu olarak ifade eder; bölük pörçük ifadesi ile de farklı yerlerden unsurları bir araya getirip yapılan bir analizi değil, bütün yerine parçanın analizini kasteder. Parçalı ifadesi belki daha uygun bir ifade olabilirdi; ancak bu bir dağınıklığın ifadesi değildir. Sosyal bilimler, sosyal iyileşme için yapılan önerilerin eleştirilmesiyle büyük gelişmeler gösterir.⁴³

Ütopyacı mühendisliğe karşı olan Popper'ın savunduğu bölük pörçük sosyal mühendislik, teknolojinin ötesini görmesi bakımından fizik mühendisliğine benzer. Fizik mühendisinin makine icat etmesi, plan ve projesini çizip yeniden düzenlemesi gibi bölük pörçük sosyal mühendis de sosyal kurumları tasarlayıp kurar, yeniden düzenler ve var olanları çalıştırır. O, toplumu bir bütün olarak ele alarak yeniden bir toplum kurma gereğine inanmaz; Sokrates gibi ne kadar az şey bildiğini bilir. Böylece, gerçekleşen sonuçlarla beklenen sonuçları karşılaştırarak beklenmeyen sürprizlere karşı daha temkinli hareket eder; kendi eksikliklerine eleştiriler getirir. Bütüncü ya da ütopyacı sosyal mühendislik ise,

⁴⁰ Patrick Baert, *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*, trc. Ü Tatlıcan (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 106.

⁴¹ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 34-36.

⁴² Demirdöven, *Model Kavramı ve Karl R. Popper'in Platon Eleştirisi*, 54.

⁴³ Demirdöven, *Model Kavramı ve Karl R. Popper'in Platon Eleştirisi*, 82-83.

bölük pörçük mühendisliğin aksine kamusal nitelikte olup toplumun bütününe yeniden şekillendirmeyi hedefler.⁴⁴

Popper'a göre, bölük pörçük teknoloji ve tarihsicilik metotları arasındaki farkı J. S. Mill de fark etmiştir. Mill'e göre sosyolojide iki araştırma yöntemi vardır ve bunun bir tanesi "Evrensel olarak oy hakkı tanımının mevcut şartlar üzerindeki etkisi ne olurdu?" gibi bir soruyla karşılaşırken diğeri "Toplum durumlarını meydana getiren sebepler nelerdir?" şeklindedir. Popper bu durumların bölük pörçük teknoloji ve tarihsicilik arasındaki ayrıma denk geldiğini ve Mill'in ikinci yönteminin diğesine üstün olduğunu ifade ederek buna 'tarihsel metot' adını verir. Popper, Mill'in "Bundan sonra bu metodun yardımıyla insan ırkının gelecekteki tarihinin çok uzak dönemlerine bakılabilmekle kalmaz, aynı zamanda faydalı görüldüğü takdirde doğal ilerlemeyi hızlandırabilecek yapay araçları belirlemeyi de başarabiliriz." ifadeleriyle bölük pörçük değil, bütüncü görüşü savunduğunu düşünür. Bu bütüncülük, tarihsiciliği bölük pörçük teknolojiden ayırır ve ütopya toplum mühendislik tiplerine, 'yeni bir düzen için projeler' veya 'merkezi planlama' gibi bütüncü veya ütopya sosyal mühendislik fikirlerine yaklaşır.⁴⁵

Popper'a göre tarihsicilik ve ütopyacılığın en önemli ortak noktası bütüncüllüktür; tarihsicilik gibi ütopyacılık da benzer şekilde bütüncüdür. Her iki metot da sosyal deneyimlerden etkilendiği için değişimleri akla uygun hale getirmeye çalışır; birisi kehanetlerde bulunarak diğeri ise, değişikliği durdurarak yapar; diğeri bir ortak nokta ise, hedeflerinin bir seçim ya da ahlaki karar meselesi olmadığı, kendileri tarafından araştırılıp bilimsel olarak keşfedileceğine inanmalarıdır. Tarih ilerlemekte olduğu için planlama kaçınılmazdır.⁴⁶ Popper'a göre, bütüncü düşünce tarzının özellikle tarihsici sosyal deneyler üzerinde zararlı bir etkisi vardır; zira, fizik mühendisinin kâğıt üzerindeki projeleri pratik deneylerle test edilir; hâlbuki sosyal mühendis projelerini bununla karşılaştırılacak bir pratik deneye sahip değildir. Böylelikle iki alan arasındaki benzerlik

⁴⁴ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 89-96.

⁴⁵ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 96-99.

⁴⁶ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 100-102.

ortadan kalkmış olur; bütüncü yaklaşım ütopyacıdır ve bilimsel bir temelle dayanmaz.⁴⁷

Genellemelerin özel ortamlar veya dönemlerle sınırlı olması fikrine Popper'ın sert yanıtı, koşulların değişkenliğinin doğa bilimlerinde de söz konusu olduğu ve bu değişkenliğin deneme yanılma yöntemi ile mükemmel bir uyum gösterdiği şeklindedir.⁴⁸ Daha önce de değindiğimiz gibi Popper, bilimin gözlemlerle başlayıp onlardan hareketle bir genelleme ve tümevarım sürecini ve teori üretme yöntemini kabul etmez. Ona göre, gözlem ve deney teorileri test etmeye, testlere dayanamayanları atmaya yararlar. Tabiatçı tarihsiciler çevrelerindeki gözlemlerin bütün toplumlar için geçerli kanunları olduğunu iddia ederler. Doğal bilimlerde ise, kanunların evrensel olarak bir dönemde mi, belirli bir yerde mi geçerli olup olmadığını tam bilemeyiz. Bununla birlikte tabii kanunların formüle edilmesinde geçerli olduğu dönemleri belirten bir şart eklenmez; çünkü sınırsız bir geçerlik alanına sahip kanunlar aramamız gerektiği bilimsel yöntemin özelliğidir.⁴⁹

b. Tabiat Yanlısı Tarihsici Doktrinler ve Eleştirisi

Tabiat yanlısı doktrinler açısından tarihsicilik ise, temelde tabiatçılığa karşı olsa da fizik ve sosyal bilimler arasında ortak noktalar olduğu fikrine hepten karşı değildir. Fizikte elde edilen başarılar, varsayımların deneyler sonucunda elde edilen başarılarıdır. Sosyolojideki başarı da varsayımların teyit edilmesidir.⁵⁰ Popper'a göre, natüralizmin, toplum bilimlerinin doğa bilimlerinden bilimsel yöntemin ne olduğunu öğrenmesi gerektiği yönündeki tezi tamamen yanlıştır; bu sapıtılmış natüralizmin temel yöntemi gözlem ve ölçümlerden hareket ederek istatistikî veriler toplayıp bu verileri tümevarım yoluyla genellemelerde kullanarak teorilere ulaşmaktır. Bu görüşe göre, bilimsel nesnellik bu şekilde sağlanır. Popper bu yönteme “yanlışlamacılık” fikriyle itiraz etmiştir. O toplumbilimlerinde bilimsel nesnellığe ulaşmak için değer yargılarından kurtularak nesnel olmayı başarabilmenin doğa bilimlerine göre daha zor

⁴⁷ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 111.

⁴⁸ Baert, *Sosyal Bilimler Felsefesi*, 105.

⁴⁹ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 126-132.

⁵⁰ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 55-56.

olduğu kanaatindedir.⁵¹ Modern tarihsiciler, Newton'un çok önceden gezegenlerin yerlerini tahmin etmesini önemli bulurlar ve bu sayede gelecekle ilgili kehanetlerde bulunulabilmeyi sosyal bilimlerde için de mümkün görürler. Eğer ay ve güneş tutulması astronomide önceden haber verilebiliyor ise, buna benzer şeyi sosyoloji de yapabilir. Tabiat taraftarı tarihsicilere göre sosyal olayların karmaşık olmalarından ve sosyolojik terimlerin niteliğinden kaynaklı olarak, öndeyiler ayrıntı ve kesinlik bakımından yetersiz olsa da bu tahminler önemlidir. Sosyal bilimlerde belirsizlik zaafı taşımasına rağmen "kültür çatışması", "dayanışma", "şehirleşme" gibi terimler anlam genişliği ve zenginliği sağlar. Popper, bu tarz öndeyilere "büyük ölçekli tahminler" adını verir.⁵² Popper'a göre, "sosyal değişmeyi planlamaya karşı sosyal değişmeyi yorumlamayı" savunma da bir tarihsici öğretilidir. Tarihsicilik istek ve düşüncelerimizin, zihin dünyamızın, korku, bilgi ve enerjilerimizin hepsinin toplumun gelişiminde etkili olduğunu kabul eder. Bu anlayışa göre, yalnızca tarihin akışına uygun olan planlar geçerlidir. Bu sebeple insan aklının rolünü tarihsici sosyal bilim verebilir. Bundan dolayı tarihi kehanet ve tarihin yorumlanması iyi düşünülmüş sosyal eylemin parçası olmalıdır. Popper'a göre, tarihsicilerin çabası geleceği önceden haber vermek için geçmiş yorumlamaktır; halbuki tarihsici sosyal gelişmeyi yalnızca yorumlayabilir ancak onu hiç kimse değiştiremez⁵³. Aynı şekilde, "İndirgeme metodu, nedensel açıklama, öndeyi ve kehanet" de Popper'ın karşı olduğu tarihsici yöntemlerdendir. Popper'a göre, bilimin ilerlemesi için öncelikle bir problem durumu gereklidir. Bu problem pratik ihtiyaçlardan, bilimsel veya bilim öncesi inançlar tarafından ortaya atılmış olabilir ve bilimsel bir problem, açıklama ihtiyacından doğar. İndirgemeciliğe göre ise, birbirleriyle ilgisi yokmuş gibi görünen ayrı ve farklı bilimlerin bile, birbirleriyle belli bir ilişkisi vardır. Bundan dolayı, tüm bilimler birbirlerine ve fizik kanunlarına indirgenebilirler⁵⁴; bu da Popper'a göre, tarihsiciliğin temel hatasıdır. Kanunlarla eğilimlerin birbirine karıştırılması tarihsicileri, örneğin ilerlemeye dönük genel bir tarihi eğilime inanmaya götürür. Onların, tek başına psikolojinin ya da materyalizmin kanunla-

⁵¹ Popper, *Toplum Bilimlerinin Mantığı*, trc. Ş. Alpay (İstanbul: Felsefe Yazıları., 1983), 115.

⁵² Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 56-57.

⁵³ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 71-75.

⁵⁴ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 150-152.

rından evrensel kanunların hemen türetilebileceği gibi inanışları vardır. Bunlar, değişen şartlarla birlikte başlangıç şartlarına dayanmayan ve belli bir istikametten geleceğe dönük yönelimlerdir. Örneğin, Marx'a göre, "üretim araçlarının birikimine" doğru bir yönelim vardır; ancak Popper, nüfusun azalması durumunda bu eğilimi beklememizin çok zor olduğunu düşünür.⁵⁵

İlerlemenin bağlı olduğu bir tabiat yasası da Popper'a göre mümkün değildir; ona göre, "ilerlemenin kurumsal teorisi" olarak ele aldığı düşünce, tarihsicilerin savunduğu bir öğretilerdir. A. Comte ve J. S. Mill insan tabiatının kanunlarına indirgenebilen bir yönelim olduğunu savunurlar. Comte bunu ilerleme kanunun insanı mükemmelleştiren bir yönelim oluşuna bağlar; Mill ise, insan zihninin ilerlemeci oluşuna indirger; ancak Popper'a göre bu, hiçbir şeyi açıklamaz. İnsan tabiatının bazı eğilimlerini akla yatkın bir şekilde açıklanamayacak olduğu pek az olay düşünebiliriz. Fakat olabilecek her şeyi açıklayan bir metot aslında hiçbir şeyi açıklamaz. Nihayet ilerleme çok büyük ölçüde siyasi faktörlere, düşünce özgürlüğünü koruyan siyasi kurumlara yani demokrasiye bağlıdır. Bununla birlikte bilimsel ilerleme en iyi organizasyon içinde dahi durabilir. Örneğin bir mistisizm salgını olabilir. Önemli olan iyi planlanmış kurumlar kurmaktır; ancak yine de bilimsel araştırmalar doğru insanı cezbedemeyebilir.⁵⁶

3. TARİHSİCİLİĞİN SAVUNUCULARI

Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları* isimli çalışması Platon, Aristoteles, Hegel ve Marx'ın siyaset felsefelerini tarihsicilik temelinde eleştirel bir okumadır. Önsözünde, "Eğer bu kitapta, insanlığın en büyük bir takım düşün önderleri hakkında sert sözler söyleniyorsa, amacım, umarım ki, onları küçültmek değildir. Bu daha çok, uygarlığımız yaşayacaksa, büyük adamlara aşırı saygı gösterme alışkanlığımızdan kurtulmamız gerektiğine inanışımızdan ileri gelmektedir" der;⁵⁷ bu söylem onun genel düşünce sistematığına da uygundur. Ona göre, seçilmiş halk öğretisine

⁵⁵ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 159-161.

⁵⁶ Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 196-193.

⁵⁷ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* 1, XXIII.

dayanan tarihsicilik, Tanrı'nın kendi iradesinin seçkin aracı olarak iş görmek üzere bir halkı seçmiş olduğunu ve yeryüzünün bu halka kalacağını varsayar;⁵⁸ bu öğretinin Eski Yunan'da Herakleitos'a gelinceye kadar tarihsici bir örneğinin olmadığını iddia eden Popper, bu anlamda belirgin bir tarihsici öğreti getirenin Hesiodos olduğunu düşünür⁵⁹ ve Herakleitos'u Platon'un tarihsici öncülerinden görür. Popper, Platon'un kendi toplumsal denemelerini, tıpkı tarihsici öncüsünün yaptığı gibi, ortaya bir tarihsel gelişim yasası koyarak özetlediğini iddia eder;⁶⁰ fakat değişmeyen yetkin devlet inancını "bütün şeyler" alanına da yayarak Herakleitos'tan ayrıldığını savunur. Platon, her çeşit adi veya çürüyen şeye karşılık, çürümeyen yetkin bir şey bulunduğuna inanmaktadır; bu anlamda Formlar ya da İdealar Teorisi Platon felsefesinin merkezi doktrinini oluşturmaktadır.⁶¹ Popper'a göre, Platon'un değişimi durdurarak, kaderin demir kanununun çığnenebileceğine ve çürümekten kurtulabileceğine inanması, onun tarihsici yönelimlerinin kesin sınırlılıklarının olduğunu göstermektedir.⁶²

Platon'un tüm çabası, Popper'a göre, toplumun tarihsici bir teorisini yapmaktır; bu girişim, sonraki dönemde Rousseau tarafından canlandırılmış, Comte ile Mill ve Hegel tarafından da moda haline getirilmiştir; aralarındaki temel fark, tarihin gelişme çizgisinin nasıl değerlendirileceğidir. Platon'un betimlediği gelişimi mahkûm etmesine karşılık, bu modern yazarlar, bir tarihsel ilerleyiş yasasına inanarak onu alkışlamışlardır.⁶³ Kısacası, içinde yaşadığı değişen toplum dünyasını anlamak ve yorumlamak girişimi, Popper'a göre, Platon'u geniş ayrıntılarıyla sistematik bir tarihsici sosyoloji kurmaya sürüklemiş ve var olan devletleri, değişmeyen bir Form'a ya da İdea'sını toparlayıp yeniden kurmak ya da hiç değilse, ona olabildiğince çok benzeyen bir toplumu betimlemek istemiştir;⁶⁴ bu ise, Popper açısından tam bir ütopyacı tarihsicilik örneğidir. Popper, sosyolojik yasalardan ya da toplumsal yaşayışın doğal yasa-

⁵⁸ Popper, *Açık Toplum* 1, 12.

⁵⁹ Popper, *Açık Toplum* 1, 15.

⁶⁰ Popper, *Açık Toplum* 1, 26.

⁶¹ Platon, *Şölen*, trc. Arzu Erhat-Sabahattin Eyuboğlu (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961), 210e-211a.b.

⁶² Popper, *Açık Toplum* 1, 29.

⁶³ Popper, *Açık Toplum* 1, 52.

⁶⁴ Popper, *Açık Toplum* 1, 171.

larından söz ederken, Platon gibi tarihsicilerin ilgilendikleri evrimin var-sayılan yasalarının olduğunu düşünmez; zira, tarihsel gelişimlerin bu gibi düzenlilikleri olsaydı, onların formülleştirilmeleri de, besbelli, sosyolojik yasalar kategorisine girerdi.⁶⁵

Platon'un natüralizmi ve tarihsiciliğiyle ilişkisi üstüne ayrıntılı bir çözümleme yapan Popper, onun "doğa" terimini hep aynı anlamda kullandığına ve "öz"le özdeş görmesine dikkati çeker ve "doğa" terimini bu yolda kullanma alışkanlığı, günümüzde bile özcüler arasında sürüp gitmektedir. Platon, "doğa"yı bu yolda kullanırken, bununla neredeyse "Form" ya da "İdea"yla aynı şey demeye gelir; çünkü bir şeyin Form ya da İdea'sı, aynı zamanda onun özüdür. Doğalarla Form ya da İdealar arasındaki başlıca ayrılık, duyumlanabilir bir şeyin Form ya da İdeası, o şeyin içinde değildir, onlardan ayrıdır; onun büyükbabası, atasıdır; bu doğa bir şeyin doğuştan ya da özgün niteliği ve o şeyin Form ya da İdeasına benzeşişinin veya kendi Form ya da İdeasından içten pay alışının temelini oluşturan niteliklerinin hangi nitelikler olacağını belirler.⁶⁶

Platon "filozoflar ırkı"ndan ve "felsefeci doğası" olanlardan söz eder; Popper'a göre, bu terimlerin ikisi de "öz" ve "ruh" terimlerine yakındırlar. Platon'un doğa teorisi tarihsici metodoloji için bir başka yaklaşım yolu açmaktadır. Genel olarak bilimin görevi, ele aldığı konuların gerçek doğasını incelemek olarak anlaşıldığına göre, insan toplumunun ve devletin doğasını incelemek de bir toplum ya da siyaset biliminin görevidir; fakat Platon'a göre, bir şeyin doğası o şeyin kaynağıdır yahut hiç değilse kaynağı tarafından belirlenir.⁶⁷ Popper, Platon'un bu tür temellendirmelerden hareketle inşa etmek istediği toplum idealini ütopyacı bulur; bunu da "ütopyacı yaklaşımda akla uygun her eylemin bir amacı olmalıdır ve bu eylem, o amacı bilinçli ve tutarlı olarak izlediği araçlarını da ereğine göre belirlediği ölçüde akla uygundur." şeklinde tanımlar.⁶⁸ Popper'a göre, ütopyacı yaklaşımın tarihsici iki örneği Platon da Marx da, bütün toplumsal dünyaya kökten biçim değiştirecek apokaliptik bir devrimin düşü içindedirler.⁶⁹ Platoncu yaklaşımın Marx dâhil, bu geniş

⁶⁵ Popper, *Açık Toplum 1*, 87.

⁶⁶ Popper, *Açık Toplum 1*, 96.

⁶⁷ Popper, *Açık Toplum 1*, 98.

⁶⁸ Popper, *Açık Toplum 1*, 205-206.

⁶⁹ Popper, *Açık Toplum 1*, 215.

kapsamı, bu aşırı köktencilik, öyle sanıyorum ki, diyor Popper, estetikçiliğiyle ilgilidir; bunun anlamı bizimkinden yalnızca biraz daha iyi ve daha akılcı bir dünya değil, ama aynı zamanda bütün çirkinliklerinden arınmış bir dünya kurma tutkusudur.⁷⁰ Bu estetikçilik, Platon'da olduğundan daha güçlü bir anlatımını hiçbir yerde bulmamıştır ve siyaset, Platon için Kralca sanattır.⁷¹

Platon'da var olan ve kapalı toplumun özelliğini yansıtan yönetici mutluluğu yönetmede, savaşçı mutluluğu savaşmada köle de kölelik etmede bulmalıdır anlayışı birey her şey inancıyla birlikte çökmüştür.⁷² İnsan, birey ile artık bir kabile kahramanı, bir kurtarıcı diye değil, bir birey olarak ilgi odağı olmuş; fakat insanı asıl ilgi merkezi yapan bu felsefe Popper'a göre, Protagoras'la başlamıştır.⁷³ Popper, Platon hakkında söylenenlerin ana amacının, tarihsiciliğin ortaya çıkmasında ve açık topluma karşı girişilen savaşta oynadığı rolü belirtmek ve çağımızın sorunları üzerindeki modern tarihsiciliğin ve totaliterciliğin babası Hegel'in falcı felsefesinin ortaya çıkması üzerindeki etkilerini göstermek olduğunu belirtir.⁷⁴ Ona göre, modern tarihsiciliğin kaynağı olan Hegel, doğrudan doğruya Herakleitos, Platon ve Aristoteles'in izinden yürümüştür.⁷⁵ Popper, Platon'un siyaset felsefesi konusundaki düşüncesini "Platon'dan almamız gereken ders, onun bize öğretmeye çalıştığının tam karşıtı olmasıdır." şeklinde özetler.⁷⁶ Tarihsici düşünce bağlamında bütünüyle Platon etkisinde gördüğü Aristoteles için Popper şöyle der: "Aristoteles hakkında söylediklerimin üstünkörü olduğunu, Platon hakkında söylediklerimden çok daha üstünkörü olduğunu tekrar hatırlatmak gerekmez. Her ikisi hakkında söylenenlerin ana amacı, tarihsiciliğin ortaya çıkmasında ve açık topluma karşı girişilen savaşta oynadıkları rolü belirtmek ve çağımızın sorunları üzerindeki modern tarihsiciliğin ve totaliterciliğin babası Hegel'in falcı felsefesinin ortaya çıkması üzerindeki etkilerini göstermektir."⁷⁷ Popper'a göre, Ortaçağ'da Kilise, Plâtoncu ve Aristotelesçi

⁷⁰ Popper, *Açık Toplum 1*, 216.

⁷¹ Popper, *Açık Toplum 1*, 216.

⁷² Popper, *Açık Toplum 1*, 222.

⁷³ Popper, *Açık Toplum 1*, 249.

⁷⁴ Popper, *Açık Toplum 2*, 28.

⁷⁵ Popper, *Açık Toplum 2*, 34.

⁷⁶ Popper, *Açık Toplum 1*, 262.

⁷⁷ Popper, *Açık Toplum 2*, 28.

totaliterliğin izinde yürümüş ve bu gelişme engizisyon ile doruğa ulaşmıştır; özellikle engizisyonun dayandığı kuram ona göre, büsbütün Plâtoncu'dur.⁷⁸ Modern tarihsiciliğin kaynağı olan Hegel de doğrudan doğruya Herakleitos, Platon ve Aristoteles'in izinden yürümüştür.⁷⁹

Hegel'e göre insan, Tanrı'nın planının tarih içindeki gerçekleştiricisi, aynı zamanda insanın kendini açması ve gerçekleştirmesidir; bu anlamda insan, Tanrı'nın kendi planını gerçekleştirmekte kullandığı bir araçtır; ancak insan bunu bilmez ve kendi amaçlarını gerçekleştirmekte olduğunu sanır. Hegel buna 'aklın hilesi' adını verir.⁸⁰ Ona göre insan, ancak 'tarihin sonu'nda, mutlak özgürlük anında, araç olmaktan çıkıp tanrısal öze katılmış, onunla türdeş hale gelmiş olacaktır.⁸¹

Hegel'in düşüncesinde hakiki devlet, bireylerin gündelik yaşamlarının üstündedir; bireylerin birliğidir, temelidir; onlar sadece bu birlik içerisinde olmaları gereken şeylerdir; yani bir organizmadaki birlik ilkesinin onlarda cisimleşerek organlara öncel olması gibi devlet de tüm tikel arzuların üstünde, yasada önceliğe sahip olarak bireylerin bilincidir.⁸² Hegel için her türlü siyasal iradeciliğin reddedilmesinin kökeninde yatan düşünce budur.⁸³

Popper'a göre Hegel'in tarihsiciliği iyimserdir ve onun oluşum evreninin, bir varlığa çıkış ya da yaratıcı evrim halinde olduğu söylenebilir; her devresi kendisinin içinden çıktığı önceki devreyi içine alır ve her devre önceki devreleri aşarak yetkinliğe daha çok yaklaşır. Buna göre, gelişimin genel kuramı ilerlemedir ve bu diyalektik bir ilerlemedir. Bir özcü açısından devletin bilinmesi açıkça onun özünün ya da ruhunun bilinmesi demektir. Devleti meydana getiren ulusun kolektif ruhudur; özü ancak gerçek tarihinden öğrenebiliriz. Böylece tarihsici yöntemin devlet gibi toplumsal kurumlar hakkında bilgi edinme yolunun ruhun

⁷⁸ Popper, *Açık Toplum* 2, 31.

⁷⁹ Popper, *Açık Toplum* 2, 34.

⁸⁰ Ali Taşkın ve Metin Becermen, *Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi* (Ankara: Sentez Yayınları, 2013), 352.

⁸¹ Özlem, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", 127-145.

⁸² Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, trc. D.B. Kılınç (Ankara: Phoenix, 2013), 151.

⁸³ Jean François Kervégan, *Hegel ve Hegelcilik*, trc. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi, 2011), 106.

tarihini incelemek olduğunu öne süren ana tutuma varılır. Ulusun ruhu gizli kaderini belirler ve her ulus varlığa çıkmak için öbür uluslarla savaşmakla kendini ortaya koymalıdır. Hegelciliğin temeli olan gelişim, diyalektik bir biçimde yürür; önce bir tez ortaya atılır sonra bu teze eleştirilerle anti tez ortaya çıkar ve bu iki görüşün çatışmasından bir tür senteze ulaşılır. Hegel'in amacı çelişkilerle serbest olarak çalışmaktır.⁸⁴

Hegelciliğin diğer temel direği özdeşlik felsefesidir. Bu düşünce de diyalektik yöntemin bir uygulamasıdır. Özdeşlik felsefesi aslında bir çift anlamlılıktır. Herakleitos'un "Yukarı giden yol ile aşağı giden yol aynıdır." ifadesini Popper'a göre Hegel "Doğuya giden yol ile batıya giden yol aynıdır." diyerek tekrar eder. Özdeşlik felsefesi mevcut düzeni haklı çıkarmaya yaramaktadır. Mevcut standartlardan başka standartlar olmayacağına göre mevcut olanın en iyi olduğunu, güçlülüğün haklı olduğunu öne süren öğretilerdir.⁸⁵ Platon ideaların gerçek olduklarını gelip geçici şeylerin gerçek olmadıklarını öne sürüyordu. Popper'a göre, Hegel de bu öğretilerden ideal=gerçek eşitliğini çıkarmaktadır. Kant diyalektiğinde idea terimi akıldaki fikirler anlamında kullanıldığından, Hegel ideaların zihinsel, ruhsal ya da ussal olduklarını çıkarır ve bu noktadan hareketle gerçek=ussallık sonucuna ulaşılır.⁸⁶

Hegel'e göre, tarih mutlak ruhun ya da evren ruhunun düşünme sürecidir. O, sanki kader tarafından usa vurulan muazzam bir diyalektik tasımdır. Bu tasım, kaderin izlediği plandır ve varılan mantıksal sonuç da kaderin varmak istediği sonuçtur.⁸⁷ Devleti ulus kavramı üzerine kuran Hegel'in ortak bir kaynaktan gelme, ortak tarihe dayandırma şeklindeki bu temellendirmesine Popper katılmaz ve ulusal devlet ilkesi uygulanabilir bulmaz; çünkü ona göre, bu düşünce bir çeşit mitos, ütopya veya doğaya dönüş düşüdüdür.⁸⁸

Hegel'in tarih felsefesinde önemli bir yer tutan ulus kavramı dönemin romantik dünya görüşünün de bir ürünüdür.⁸⁹ Popper'a göre,

⁸⁴ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları 2*, 46-51.

⁸⁵ Popper, *Açık Toplum 2*, 51-52.

⁸⁶ Popper, *Açık Toplum 2*, 52-53; G. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, trc. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yay., 2004), 29.

⁸⁷ Popper, *Açık Toplum 2*, 60-61.

⁸⁸ Popper, *Açık Toplum 2*, 66.

⁸⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), 393.

Hegel'in modern totaliterciliğe hizmet eden ulusçuluk anlayışına göre devlet, kendi başına en yüksek amaçtır ve bir halkın sanatının, hukukunun, dininin ve biliminin merkezidir; devletin tözü halkın ruhudur. Popper, Hegel'in "Ulusun var olmasında en yüksek amaç devlet olmak ve varlığını bu şekilde sürdürmektir. Kendini bir devlet haline getirememiş bir ulus tarihten yoksundur..." ifadelerinden kurulacak devletin totaliterci olduğu ve yurttaşlarını kontrol altına alması gerektiği sonucunu çıkarır.⁹⁰

Popper, Hegel'in savunduğu 'Kahraman Adam' idealini de tipik bir kabileci ideal olarak görür. Popper, cesaretle elde edilen takdiri bir kahramana değil, bağlı olunan amaca teslim eder;⁹¹ ancak Hegel, hükümranlılığı yalnızca hükümdara değil bütün olarak devlete atfeder. Devletin her ögesinin kurumsal olarak tanımlanmış bir rolü varsa da hükümranlılık bu ögelerin hiçbirine ait değildir; hiçbir devlet görevi de herhangi bir kişiye ait değildir. Hegel bu noktada evrensel tinin tarihte ilerleyişine taraftır. Evrensel tinin ilerleyişi içinde devletler milletler ve bireyler iyice belirlenmiş olan kendi özel ilkeleriyle tarih sahnesinde boy gösterirler.⁹² Popper'a göre, bütün bu söylemleri ile Hegel'in tarih felsefesi, ırkçılığa destek veren bir felsefedir bu da faşizme giden yoldur. Bu noktada Popper'a göre Hegel, monarşilerin zayıfladığı bir dönemde Prusya monarşisinin, halkın gözünde kendisine ilahî meşruiyet sağlamak için görevlendirilmiş bir ajandır.⁹³

Marx'ı da kapalı topluma katkı sunması ve tarihsici olması üzerinden eleştiren Popper, aynı şekilde onu da açık toplum ve demokrasinin düşmanı olarak görür ve zamanımızın sorunlarından sorumlu tutar; çünkü Marx, kehanette bulunmasaydı ve bir yeryüzü cenneti vaat etmeseydi bu kadar sıkıntı yaşanmayacaktı.⁹⁴ Bilimsel olma savı Marksizm'in çok önemli bir ögesidir. Marx, kendisini tarihsel, siyasal, ekonomik yani toplumsal bilimlerin Newton'u veya Darwin'i gibi görmüştür⁹⁵ ve Marx, insan toplumlarının gelişimini kendisinin keşfettiği bilimsel yasalarla yönetildiğine inanmıştır. Popper'a göre bu, Einstein öncesinin bilim an-

⁹⁰ Popper, *Açık Toplum* 2, 81.

⁹¹ Popper, *Açık Toplum* 2, 93.

⁹² Taşkın ve Becermen, *Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 363.

⁹³ Ali Bulaç, v.dğr., *Kur'an-ı Kerim, Tarihsicilik ve Hermenötik* (İzmir: Işık Yay., 2003), 74.

⁹⁴ Taşkın ve Becermen, *Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 46.

⁹⁵ Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 85.

layışdır. Marx da Newton'un maddenin uzamdaki devinimlerini yöneten doğa yasalarını keşfettiğini dolayısıyla herhangi bir fizik sistemi hakkında ilgili veriler elde olunca onun bütün gelecek evrelerinin önceden kestirilebileceğini sanmaktaydı. Buna benzer tarihsici inanışın pek çok örneği vardır. Popper'a göre, biz neyi seçersek yaptığımız şeyden de sorumlu oluruz. İşin içinde herhangi bir yöneltme süreci olduğu ölçüde tarihi ileriye götüren, birbirimizle, fizik çevremizle etkileşim içinde bizizdir; tarihin içinde birtakım amaçlar var ise onlar bizim amaçlarımızdır; herhangi bir anlamı da varsa, bu bizim ona verdiğimiz anlamdır.⁹⁶

Marx, sosyalizmin ve komünizmin bir proletarya diktatörlüğü şeklinde doğacağını öngörmüştür; bu, tarih ve ekonomi konusunda yaptığı çalışmaların bir sonucudur ve bu, kanıtlanabilir tarihi bir zorunluluktur; kapitalizm mutlaka çökecek ve komünizm bir gün mutlaka gerçekleşecektir. Bunun sonucunda şahane bir toplum olacaktır ve toplumda herkes birbirini sevecek, barış hâkim olacaktır. Popper, bu doktrini bir kapan olarak görür; adına da fare kapanı der.⁹⁷

Popper'a göre, toplum gelişmelerini belirleyen nedenler tarihsiciliğe varmadığı sürece zararsızdır. Her bir toplum bilimi ve buna bağlı tarihsel kehanet mümkün olacaksa, tarihin akışının ana hatlarıyla önceden belirlenmiş olması gerekir. Bilimsel sosyalist öğretisi ancak sosyalist çağın gelişini müjdelemesi yoluyla, insanları mukadder değişiklik hakkında bilinçlendirerek, tarihin insanlara yüklediği rolleri anlatarak sosyalizmin gelmesini kolaylaştırır. Bu kuram Marx'ın tarihsici görüşlerini yansıtır. Bu bağlamda, Marx'a göre insanlar, toplum hayatının yaratıcıları değil, olsa olsa ürünleridirler. Toplumsal ortamımızın yapısının bir insan yapısı olduğu kurum ve geleneklerinin ne Tanrı'nın ne de doğanın ürünüdürler.⁹⁸

Popper, Marx'ın tarihsel maddeciliğini iki noktada eleştirir; birisi tarihsicilik diğeri de maddeciliktir. Tarihsicilik toplum bilimlerinin tarihsel kehanetle çakışmasıdır; maddecilik görüşü ise, çoğu kez geniş kapsamlı bir şekilde, toplumsal gelişmelerin ekonomik koşullardaki gelişmelere ve üretim araçlarının gelişimine bağlıdır. Popper'a göre, bu öğretisi

⁹⁶ Magee, *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 85-89.

⁹⁷ Popper, *Yüzyılın Dersi*, trc. Ceyhan Aksoy (Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu, 1997), 18.

⁹⁸ Popper, *Açık Toplum 2*, 112-122.

yanlıştır; çünkü fikirler ile ekonomik koşullar arasında tek taraflı değil karşılıklı dayanışma vardır. Hatta fikirler üretim araçlarından daha ileridir. Bunlarla birlikte Popper, Marx'tan yana taraf olduğunu belirterek maddecî tarih yorumunun, olayları ekonomik arka planlarıyla ele almamızı isteyen değerli bir öneri sayılması gerektiğini de savunur.⁹⁹ Popper'a göre, Marx ve Engels'in "Şimdiye kadar ortaya çıkmış olan toplumların tüm tarihi, bir sınıf mücadeleleri tarihidir." ifadesi tarihi yürüten ve insan kaderini belirleyen şeyin, Hegel'in savunduğunun aksine, sınıflar arası çekişmeler olduğunu tezine dayanır.¹⁰⁰

Popper'a göre, Marx'ın devlet kuramı çağının bir yorumudur ve tarihe herhangi bir anlam vermemize gerek yoktur. Tarihe hayran olabiliriz; zira tarihte hayran olunacak pek çok olay ve kişiler vardır; ayrıca tarihten nelerden korkulması gerektiğini de öğrenebiliriz ve aynı şekilde "tarihin anlamı" üzerine düşünmek de korkulacak bir şey değildir.¹⁰¹ Marksizm'in bir tarih bilimi inşa etme iddiası, Popper'a göre ayakta duramaz; çünkü tarihin bir yönü olmadığı gibi hiçbir özgün kanuna da uymaz; böylece bilimin konusu haline de gelmez. Tersini savunan Marx bilimsel öngörü ile kehaneti birbirine karıştırmış ve kendini sahte peygamber durumuna düşürmüştür. Bu kehanetleri gerçekleştirmek adına kapitalist toplumu dönüştürmeye yönelik her tür girişimin sonu bir gerilemedir ve Marksist kolektivizm bu anlamda yeni kabileciliğin bir türüdür.¹⁰²

SONUÇ

Sonuç olarak Popper'a göre duygusal bir çekiciliği olan tarihsiciliğin her bir yorumu, karşı konulmaz güçlerce geleceğe doğru sürüklenme duygusunu dile getirir ve kendi metotlarının eksikliğinin farkında değildir. Bir yanda sezgisel kavrayışa, analogiler yoluyla çıkarımlar yapmaya ve toplumsal olguların niceliksel olarak ifade edilemeyeceğine dair tabiatçılık karşıtı görüşler, diğer yanda toplumbilimin bilim olabilmesi için

⁹⁹ Popper, *Açık Toplum* 2, 139-142.

¹⁰⁰ Popper, *Açık Toplum* 2, 143.

¹⁰¹ Popper, *Açık Toplum* 2, 47-48.

¹⁰² Christian Delacampagne, 20. Yüzyıl Felsefe Tarihi, trc. Devrim Çetinkasap (İstanbul: İş Bankası, 2012), 217.

yasalara ulaşması gerekliliğini ifade eden görüşler tarihsicilik olarak toplanmaktadır. Bu anlamda tarihsicilik toplumbilim için bir metot olamaz ve bu sebeple de bilimsel bilgiye götüremez. Bu haliyle tarihsicilik anlayışı toplumbilimin terk etmesi gereken bir metottur.

Bireyi temel alan Popper, genelleştirme ve bütüncül çıkarımlara, sadece bilim alanında değil diğer bütün tartışmalarında karşı çıkar ve bütüncül yaklaşımı ütopyacılık olarak değerlendirir; alternatif olarak bölük pörçük dediği yöntemi önerir. Tarihsiciliği, tabiat taraftarı ve karşıtı şeklinde kurgulayan ve bunları çok güçlü argümanlarla hem temellendirmeye ve hem de aynı oranda eleştirmeye çalışan Popper, doğa kavramının analizi üzerinden bir modele gitmeye çalışması yönüyle Platon'u faşist, Marx'ı da tarihin ve doğanın yasalarını bulma düşüncesi üzerinden ütopyacı olarak görmektedir; fakat eleştirdiği şeyi kendisinin de yaptığı çok açıktır; neredeyse bütün büyük düşün önderlerini Platon'u, Aristoteles'i, politik söylemleri üzerinden okuyarak onların ontolojisini, epistemolojisini kendi tanımladığı tarihsicilik üzerinden okuma denemesi bunun açık bir örneğidir. Öyle anlaşılmaktadır ki, politik düşüncesi üzerinden Platon, Aristoteles, Hegel ve Marx okuması ve demokrasi karşıtı olarak tanımlaması açıkça bir bütüncülük örneğidir; biraz da ütöpik ve hatta anakronik bir okumadır. Popper'ın, demokrasi tutkusuna hak verilebilir; fakat kendi kurguladığı sisteme oturtmak adına başta Platon olmak üzere tarihsici dediği diğerlerini kapalı toplum düşüncesinin savunucusu gibi göstermesi pek gerçekçi görünmemektedir. Bütün bunlarla birlikte teslim etmek gerekir ki, Popper'ın tarihsici temelli okumaları, Mete Tuncay'ın da ifade ettiği gibi partizanca bir polemik ve başarılıdır. Popper'ın en önemli mirası, hiç şüphesiz eleştirinin bir düşünceye savundan daha çok şey katmış olduğunu öğretmesi olmuştur.

KAYNAKÇA

- Akgün, Sibel. "Karl Popper'ın Tarih, Toplum ve Siyaset Felsefesi Üzerine Görüşleri". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 7(Ekim 2014):59-76.
- Baert, Patrick. *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*. trc. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Baudoin, Jean. *Karl Popper*. trc. Bülent Gözkân. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

- Bozkurt, Nejat. 20. Yüzyıl Düşünce Akımları. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004.
- Bulaç, Ali. v. dgr. *Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*. İzmir: Işık Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Delacampagne, Christian. 20. Yüzyıl Felsefe Tarihi. trc. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Demir, Ömer. *Bilim Felsefesi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2009.
- Demirdöven, İsmail H., "Model Kavramı ve Karl R. Popper'ın Platon Eleştirisi". Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1991.
- Eledniz, Rajabov. "Karl Popper'ın Eleştirel Akılcılığı ve Din Felsefesine Yansımaları". Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.
- Güzel, Cemal. *Bilim Felsefesi*. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2013.
- Hegel, G. F. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. trc. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar, İstanbul 2004.
- Hyppolite, Jean. *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*. trc. D. Barış Kılıç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Kervegan, Jean-François. *Hegel ve Hegelcilik*. trc. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları 2011.
- Kroner, Richard "Tarih ve Tarihsicilik". trc. Mustafa Alican, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Ege Üniversitesi XXV, sy. 2(2010), 637-643.
- Küçükaltı, Derda. *Siyaset Felsefesi ve Tarihsellik*. Ankara: Say Yayınları, 2011.
- Magee, Bryan. *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*. trc. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Minogue, K. "Does Popper Explain Historical Explanation", in *Karl Popper: Philosophy and Problems*, ed. Anthony O'Hear (Cambridge: Universty Press, 1995), 225-240
- Özlem, Doğan. "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. XL(1999), Erişim tarihi: 12 Ekim 2014, 127-145
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2010.
- Platon. *Şölen*. trc. Arzu Erhat- Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961.
- Popper, Karl R. *Açık Toplum ve Düşmanları*, 1. trc. Mete Tunçay. İstanbul: Liberte Yayınları, 2010.
- Popper, Karl R. *Açık Toplum ve Düşmanları* 2. trc. Harun Rızatepe. Ankara: Liberte Yayınları, 2010.
- Popper, Karl R. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. trc. İlknur Aka-İbrahim Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

- Popper, Karl R. *Tarihsiciliğin Sefaleti*. trc. Sabri Orman. İstanbul: Plato Yayınları, 2013.
- Popper, Karl R. *Toplum Bilimlerinin Mantığı*. trc. Şahin Alpay. İstanbul: Felsefe Yazıları 7. Kitap, Yazko, 1983.
- Popper, Karl R. *Yüzyılın Dersi*. trc. Ceyhan Aksoy. Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu, 1997.
- Taşkın, Ali ve Metin Becermen. *Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*. Ankara: Sentez Yayınları, 2013.
- Uçar, Şahin. *Tarih Felsefesi Yazıları*. Ankara: Vadi Yayınları, 1994.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 117-146

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 117-146

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Arap Dili Fonetğinde Bazı Kavramların Yansıttığı ‘Ses Üretiminde Süre’ Olgusu Üzerine Bir Deneme

An Essay about ‘The Duration of Articulating’ Phenomenon That Reflected by Some Phonetic Terms of Arabic

Nazife Nihal İnce *

ÖZ

Dünya üzerindeki hemen hemen bütün diller dil çalışmalarında fonetiğe bir şekilde yer ayırmıştır. Arap dilinin fonetiğe gösterdiği ihtimam ise birçok dile nazaran daha fazla olmuştur. Fonetik incelemeler umumiyetle seslerin artikülasyon nitelikleri yani mahreç ve sıfatlar üzerinde yoğunlaşır. Buna mukabil gerek sıfat gerçeğinin ima ettiği her bir ses için farklı güç ihtiyacı düşüncesi gerekse ünlü seslerin uzatmaya elverişli oluşu ses-süre ilişkisini de

ABSTRACT

Almost all languages have included phonetics in language studies in some way. Arabic was one of the languages that had studied phonetics with more care. Phonetic studies are in general more likely to focus on qualitative articulation characteristics. Whereas either the need for an effort to produce a sound which implicit in articulation characteristics terms, or the ability of the vowels to be extended brings the relationship of sound and duration to

* Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Assistant Professor, University of Akdeniz, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric.

Antalya/Turkey (nihalince@akdeniz.edu.tr).

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*’nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

zihinlere getirmektedir. Bu çalışmada Arap dili geleneğinde artikülasyon sürelerini ifade eden kavramların ve buna benzer verilerin yardımıyla konuyu ele alan disiplinlerin ses miktarı konusundaki tutumunu aydınlatmayı amaçladık. Çalışmamızın sonunda bazı tecvit eserlerinin yer verdiği ve seslerin ölçülerini korumayı işleyen bölümlerde kullanıldığı kavramlardan ve diğer olgulardan hareketle en azından uygulama hedefi olarak ses sürelerinin korunması ile ses niteliklerinin korunmasına yönelik dengeli bir bakışın olduğu neticesine ulaştık.

ANAHTAR KELİMELEER: Arap Dili, Ses üretimi, Ünlü, Ünsüz, Ses niteliği, Ses süresi, Med.

the mind. In this work we are aiming, with the help of terms that reflect the duration of articulation, to clarify the aspect of sound duration within disciplines concerned with speech sounds. From some terms used in *tajwīd* works especially within the section which hold the subject of preserving the scales of sounds and from other phenomena, we concluded that, at least in its practical goals, *tajwīd* works directed a balanced concern toward both the preservation of the quality and the quantity of speech sounds.

KEYWORDS: Arabic, articulation, vowel, consonant, articulation characteristics, sound duration, *madd*.

SUMMARY

Traditional phonetic studies generally focused on articulation characteristics. Nevertheless in some languages, especially languages that contain long vowels, sound durations were taken into a consideration. Phonetics of Arabic language first studied within linguistic studies but after a while it shared its subjects with *tajwīd* science and, it seems like other languages, focused on articulation characteristics in terms of topics. But, particularly in *tajwīd* works, some explanations about sound duration were made within the sections that contained practical strategies of previous data. In a study concerning the connection between sound and duration, preferring the empirical aspects of the sound, which is physiological phenomenon, is natural. Nevertheless speech sounds could be taken up as a study subject by excluding the empiric factors. In order to study the connection between sound and duration in traditional works, we planned to move from terms that supposed to reflect this connection.

First we considered the duration of sounds separated from a syntactic unit, on the basis of the idea derived from terms used for articulation manners. In recent studies directed towards measurements of sound duration, articulation manner (*şifah*) were mostly taken into consideration as a distinguishing factor rather than the articulation places (*makhraj*). One of the four groups of Arabic sound's articulation characteristics (*jahr/hams*), based on whether the sound mixed with a voice produced in vocal cords or not. In this group *hams* sounds, because of being lack of the vocal cord's voice participation, needed to an additional effort or duration in order to be implied which make them suitable to be extended. The other group contains *shiddah/rikhvah/bayniyyah* characteristics. Even if they have different characteristics, *rikhvah* and *beyniyyah* express a generation of sounds through a kind of infiltration. In respect of the infiltration kind *rikhvah* sounds are more suitable to be extended, then comes *bayniyyah* sounds. Because of the *iṭhâk/infitâḥ* and *isti'lâ/istifâl* groups are based on wideness of the space, the effects of them on sound duration should be studied with the articulation place (*makhraj*) effects. The most distinguished evident that shows the effect of *makhraj* on sound duration was *dhâd* sound. It has been stated that *dhâd* takes a time nearly to the long vowels because of its *rikhvah* characteristic and articulation place. Upon this data we could state that *makhraj* affects the duration of the sound when it is intertwined with the *şifah*.

Although short (*ḥaraka*) and long vowels were separated according to their significations on the root of a word and this separation were influential on the constitution of the alphabet, it was known implicitly by all linguistic fields that *ḥaraka* is a phoneme. We can see this matter had been discussed in detail in early ages and proved that *ḥaraka* is a free sound not a symptom of the consonant. Regardless of the fact that there are confirmations pointing out that the phoneticians, morphologists and 'arûḍ experts had the image of the proportion of short and long vowels, there is no data about any measurement system. The measurement system was established in the late ages and the units of this system were used especially to measure sound durations which are added to standard length of sounds. The usage of the units like "one alif" or "two alif", for the first time, in commentaries of *al-Muḥaddimah* of Ibn al-Jazaree which were contemporary with the original book, shows that such units have been

used for a long time. About not mentioning these units in Ibn al-Jazaree's own works, we could interpret it as an element used in teaching and no use of it in written works, or as a hesitation of scientists in the proses of reconciliation on certain terms. Even though the duration of consonants is overlooked because of its unnecessary in the recitation of the Qu'ran, it is an important data that the science of *'arûḍ* considers consonants to be equal to long vowels. On the other hand, divided *alif* units also were used in measuring over standard long vowels while it was not used in measuring *ḥarakah*. Grammar works did not focused on measuring itself; instead, it dealt with the conditions which lead to lengthening the sound.

Some terms reflecting duration aspect in sounds within a syntactic unit had been used in grammar works also, but we pointed out that *tajwīd* works concerned in the quantitative aspect of these phenomena more than the other fields. However it seems that *tajwīd* neglected some very common lengthening or shortening phenomena that applied in everyday speaking. Some of terms like *idghām*, *tashdīd*, *madd*, *tamkīn* and *ishbā'* have been used mostly to express lengthening even if it was from different aspects, and terms like *takhfīf*, *rawm*, *ikhtilās* and *kaṣr* are used to express the opposite. Numerous terms and detailed explanations show that Arabic phonetics, especially within *tajwīd*, did not neglect the quantitative side of sound characteristics.

GİRİŞ

Alfabetik simgelerle gösterilen konuşma seslerinin sayısı bütün dillerde pratikte kullanılan seslerden daha azdır. Tek bir simgeyle temsil edilen bir sesin uygulamada birbirinden farklı niteliklere sahip biçimleri olduğu da bir vakıdır. Saniyelik dilimlerde üretilen seslerin art arda kullanılması ve seslerin niteliklerine bağlı olarak farklı derecelerde efor gerektirmesi ses niteliklerinde kaymalar meydana getirir. Aynı sebeplerin seslerin üretim süresini de etkilemesi beklenir. Konuşma içerisinde bir sesin süresi, üretim sırasında sarf edilen efor miktarına, civarındaki diğer seslerin niteliklerine, kelimenin veya cümlenin içerisinde yüklendiği öneme göre değişebilir. Bununla birlikte olağan şartlarda, erişkin bir konuşan kelimelerin yapıtaşları mahiyetindeki seslere aynı zaman dilimini

ayırmak ister ve elinden geldiğince ses sürelerini eşitlemeye çalışır. Durum böyle olunca uygulamada ve eğitim-öğretim alanında, bilhassa uzun ünlüleri olmayan dillerde, seslerin zaman bakımından uzunlukları üzerinde durulmaz. Uzun ünlülere sahip olan dillerde ise bu uzunluklar çoğu zaman anlam belirleyici (fonem) olduğu için hem uygulamada hem de eğitim-öğretim alanında üzerinde durularak görünür bir hal almaktadır.

Ses üretimi ve süre ilişkisi Arap dili fonetiğinde bir konu başlığı şeklinde yer almamakla birlikte klasik eserlerde kullanılan bazı terimler gerek dilin en küçük birimi olan ses düzeyinde gerekse dizim içerisindeki sesler düzeyinde bir ‘süre’ fikrinin varlığına işaret eder. Modern fonetikte *plosive- spirant/ patlamalı-sızmalı* şeklinde yapılan tasnif aslında her bir ünsüz sesin zamandan aldığı payın farklı olduğunu ima eder. Arap dili fonetiğinde *ânî-zamânî* şeklinde yapılan nitelik tasnifi yahut *ihtilas* ve *işbâ’* gibi kavramlar da seslerin zamandan aldığı paylarla alakalıdır. Bunların dışında Kur’an tilaveti eğitimi almış her bireyin bildiği üzere, tecvit kitaplarında doğrudan ses sürelerini işleyen *med* adı verilen bir konu yer alır ki burada seslerin doğal sürelerinden daha uzun süreli telaffuz edilmesinden ve bunların şartlarından söz edilir.

Hicri ikinci asrın ortalarında temelleri atılan Arap dilbilgisi, Arap dili fonetiğini ele alan ilk çalışmalar olmuştur. Hicri dördüncü asırdan itibaren ise dilbilgisi eserleri fonetik konularını müstakil fonetik çalışmaları addedebileceğimiz tecvit eserleriyle birlikte işlemeyi sürdürmüşlerdir. Her iki alan da çerçevesi ikinci yüzyılda belirlenmiş teorik konuları müşterek kavramlarla işlemeyi sürdürmekle birlikte nihai amaç itibarıyla birbirinden farklı disiplinleri oluşturmaktaydılar. Bu nedenle her iki alan da ana hatlarını korumakla birlikte, dilbilgisi çalışmaları ses olaylarına yönelik bütüncül bakışını sürdürürken tecvit bilgisi Kur’an tilaveti için gerekli olan hususlara yoğunlaşmış ve zamanla Kur’an tilavetini ilgilendirmekle birlikte fonetik konuların dışında değerlendirilebilecek meseleleri de konularına dâhil etmiştir.

Yedinci asırdan sonra telif edilmiş tecvit çalışmalarının konularına eklenen besmele ve istiâze başlıkları sözünü ettiğimiz durumun en bariz örneklerindendir. Söz konusu başlıklar bazı fonetik konuların uygulamasına yönelik olsa da içerik itibarıyla fikhî meselelerin yanı sıra kıraat ko-

nularına da yer vermiş görünmektedir. Aynı şekilde dilbilgisi çalışmalarının fonetik konuları arasında yer vermediği ve fakat büyük oranda fonetik özellikleri olan meseleler de tecvit eserlerine ilave edilen bölümlerden olmuştur. Şu var ki bu meselelerin kaynağı yine dilbilgisi eserleridir, ancak dilbilgisi eserlerinin farklı bölümlerinde ele alınmıştır. Vakf ve ibtida konuları bu duruma güzel bir örnektir. Vakf ve ibtida konularının fonetik özellik arz eden yönleri dilbilgisi çalışmaları kaynaklıdır, fakat fonetiğe ayrılan bölüm içerisinde mütalaa edilmemiştir.

Çalışmamızın konusu olan ses-zaman ilişkisini yukarıda sözünü ettiğimiz alanların fonetik konulara bakışı ışığında değerlendirecek olursak, salt bir fonetik konusu olan süre meselesinin dilbilgisi eserleri ile tecvit çalışmaları arasında müşterek bir önemi paylaşacağını öngörebiliriz. Zira telaffuz edilen seslerin payına düşen zaman dilimleri konusu konuşma olayının gerçekleşeceği bütün vasıtaları kapsar ve Kur'an tilaveti bu vasıtalarından biridir. Öte taraftan tecvit eserlerinin Kur'an tilavetinin fikhî boyutuna bir şekilde değinmek durumunda olması, tecvit eserlerinde yer alan meselelere gösterilen duyarlılığın ve hassasiyetin diğer fonetik çalışmalardakine oranla daha fazla olmasına yol açmıştır.

Çalışmamızda yararlanacağımız kaynakların seçiminde, yukarıda sözünü ettiğimiz alanların belirli konulara yoğunlaşmış ya da belirli konularda daha hassas tespitler sunmuş olma varsayımı belirleyici olacaktır. Buna göre öncelikle tecvit çalışmalarından yararlanılacaktır. Fakat dilbilgisi çalışmaları ile ses uzunluklarını dikkate alması muhtemel bazı disiplinlerin, aruz gibi, kaynak olarak ikinci sıraya itilmesi ikincil bir değere sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Zira ilk dilbilgisi ve aruz risaleleri tecvit çalışmalarına kaynaklık etmiştir. Sadece dilbilgisi çalışmalarının hacimli olması ve bazı konuların birden fazla başlık altında dağınık bir halde olması bu kaynakların tamamını taramamızı zorlaştıracığı için sayılarını sınırlı tutacağız.

Bu girişin ardından çalışmamıza ses üretim süresini belirleyen faktörlerden bahsederek başlayacağız. Devamında Arap dili seslerinin ünlü ve ünsüz ayrımını ve bu ayrıma bağlı olarak ses süresinin klasik eserlerde nasıl ele alındığını irdelemeye çalışacağız. Son bölümü ise dizim içerisindeki seslerde meydana gelen süre değişimlerine ayırıp çalışmanın

son kısmı olan sonuç bölümüne geçmeyi planlıyoruz. Gayret bizden Tefvik Allah’tandır.

1. SES ÜRETİM SÜRESİNİ BELİRLEYEN FAKTÖRLER

Konuşma seslerinin birbirinden bağımsız olarak telaffuz edildiği yegâne ortam ses eğitim ve öğretiminin yapıldığı ortamlar olmalıdır¹. Doğal konuşma ortamlarında konuşma sesleri birleşimler halinde telaffuz edilir. Cümleler kelimelerden kelimeler de harflerden oluşur ve konuşma sesleri bu iki öbekten bağımsız düşünülemez. Teorik bir incelemede her bir sesin üretim keyfiyetinin ses süresine etkisi üzerinden hareket ederek soyutlanmış bir ses süresi tespiti elde edilebilir. Ancak haddi zatında fizyolojik bir olgu olan ses üretiminin bir ayağının daima deneysel alanda olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu nedenle konuşma sırasındaki, başka bir deyişle cümle içerisindeki, ses süreleri hakkında yapılacak tespitlerde soyut teorik verilerin yanı sıra konuşma atmosferi, konuşanın psikolojisi, fizyolojik durum, genetik faktörler gibi bir dizi etkenin dikkate alınması zorunludur. Çalışmamız ampirik bir çalışma değildir. Bu nedenle deneysel tarama gerektiren etkenlerin nötr olduğu varsayılarak ilerlenecektir. Öte taraftan aşağıda ele alacağımız ses süresini etkileyen fonetik faktörlerin birbiriyle etkileşim halinde olduğu da hatırdan tutulması gereken hususlardandır. Zira her sesi tanımlayan birden fazla nitelik bulunmakta ve bu durum her bir faktörün sesler üzerindeki etkisini bağımsız değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır.

Sesin üretim özelliklerinin ses uzunluklarını etkileyen faktörlerden olduğunu kestirmek zor değildir. Bazı deneysel çalışmaların sonuçları bu varsayımı destekler mahiyettedir. Ses sürelerini ölçmeye yönelik çalışmalarda belirleyici faktör olarak çoğunlukla ses üretim özelliklerinin iki ayağından biri olan boğumlanma keyfiyeti (sıfat) üzerinde durulmuş, boğumlanma yerinin (mahreç) etkisinden söz edilmemiştir. Boğumlanma

¹ Taşköprülüzâde ilimler tasnifinde Kırâat ilminin alt dalları arasında *Mahâric-i hurûf* ilmi ve *Mahâric-i elfâz* ilmi olmak üzere iki ilimden söz eder. Bunlardan ilki günümüzde *tashîh-i hurûf* diye tabir edilen ve sözünü ettiğimiz eğitim öğretim ortamlarındaki durumu karşılayan bilgi olabilir, bk. İsmâuddîn Ahmed b. Mustafa Taşköprülüzâde, *Miftâhu’s-Sa’âde*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1985), 2:333.

yerinin ses sürelerine etkisi meselesini bu bölümün sonuna erteleyerek ses niteliklerinden başlamak istiyoruz.

Arap dili fonetiğinde dört temel nitelik grubu bulunur. Bunlardan biri (*cehr/hems*) nitelik grubudur. Bu nitelik grubunun tanımı, *cehr* seslerinin üretimini iki ayrı noktanın paylaştığını, *hems* seslerinin ise tek bir yerden üretildiğini söyler. Başka bir deyişle *cehrî* seslerde mahrece, ses tellerinde üretilen ses eşlik eder. Bir sesin yapısının yoğunluğunun ses uzunluğuna etki etmemesi beklenir, ne var ki ses tellerinde üretilen sesin desteğinden yoksun olan *hems* seslerinin, varlığını ihsas ettirmek üzere ya ek güç ya da ek süre kullanılır. Bu da *hems* seslerinin süresinin uzatmaya elverişli olmasına yol açmıştır².

Bir başka nitelik grubu (*şiddet/riḥvet/beyniyyet*) özelliklerinden oluşur³. Sesi taşıyacak olan havanın geçiş keyfiyeti bu nitelik grubunu belirler. Sesi taşıyacak olan hava boğumlanma noktasında hapsedilip aniden bırakılırsa şiddet niteliğini, boğumlanma noktasında kapanma olmaksızın yaklaşan iki organ sesin sızmasına izin veriyorsa *riḥvet* niteliğini, sesin sızması başka bir biçimde ya da başka bir kanaldan gerçekleşiyorsa *beyniyyet* niteliğini gösterir. Bu nitelik grubu havanın akışını kontrol eden keyfiyet üzerine inşa edildiği için sesin süresine bir dahli olduğunu anımsatmaktadır. Sesin bloke edilip aniden bırakılması olayında bırakılma (türbülans) kısmının hızlı olduğu aşikârdır. Buna göre ses süresi en kısa olan harflerin *şedîd* sesler olduğu söylenebilir⁴. *Riḥvet* ve *beyniyyet* niteliklerine gelince bu iki nitelikte var olan sızma olayının biçimini dikkate almak gerekir. *Riḥiv* seslerde sızma olayı, sesi taşıyan havanın yön değiştirmeden veya yerinde helezon çizmeden mahreçten çıkmasıyla gerçekleşir. *Beyniyyet* niteliğine sahip seslerdeki sızma olayında ise sesi taşıyan havanın hareketi doğrusal değildir. Bu niteliğe sahip sesler Arap dili fonetiğinde özel incelemeye tabi tutulmuşlar ve her birini daha iyi

² Ebu Bişr Amr b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1982), 4:434.

³ Saçaklızâde bunlara: *ânî*, *inficârî* ve *beynî* tabirlerini kullanır; bk. Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî Saçaklızâde, *Cuhdu'l-Muḳill*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru 'Ammâr, 2008), 161.

⁴ Niteliklerine göre seslerin süreleri için bk. İbrâhîm Enîs, *el-Eşvâtu'l-Luḡaviyye* (Mısır: Mektebetu'l-Anglo, 2007), 32 vd.

tasvir etmeye yönelik dört temel nitelik grubunun dışında başka niteliklerden söz edilmiştir. *Tekrir*, *inhirâf* ve *ğunne* gibi nitelikler çoğunlukla *beyniyet* özelliğine sahip seslerin⁵ ek nitelikleridir. *Tekrir*'deki tekrarlama, *inhirâf*'daki yön değiştirme çağrıştırdıkları anlamları itibariyle ses süresinde bir uzunluğun varlığını da ima etmektedir. *Tekrir* niteliğinde sesin güzergâhı değişmese de doğrusal değildir. Sesin mahreç noktasında âdetâ bir helezonik harekette bulunması ses süresini uzatan bir faktördür. *İnhirâf* niteliği⁶ sesi taşıyan havanın boğumlanma noktasının dışına taşığını dolayısıyla geniş alandan çıkmasını anlatır, bu durumda ses süresini uzatabilecek tek faktör doğrusal hareket eden havanın geniş alandan çıkmak için güzergâh değiştirme sırasında kaybedeceği zamandır. Havanın helezonik bir hareket çizdiği tek ses *râ* sesidir, bu özellik ses süresini uzatmakla kalmaz onu iki kez telaffuz ediyormuş hissi uyandırır⁷.

Ğunne'nin tanımı ise sesi taşıyan havanın alışlagelmişin dışında farklı bir kanaldan dışarıya çıktığını anlatmaktadır. Havanın tabii kanalın dışında ve sürtünme ortamlarının yoğun olduğu bir güzergâhtan geçmesi (burun boşluğu) sesin süresini ister istemez uzatacaktır. Tecvit öğretiminde üzerinde durulan *ğunne* miktarı meselesinin kaynağı da farklı bir kanaldan çıkan sesin ihsas ettirilmesi arzusunun sınırlarını çizmek ve doğallığın dışına çıkmayı önlemek için olmalıdır. Geriye sadece '*ayn* sesinin durumu kalıyor ki bu sesin üretimi sırasında sesi taşıyan havanın *rihv* seslerden farklı olarak nasıl bir sızma gerçekleştirdiği konusu çağdaş araştırmacıları meşgul etmiş ve nihayet bir kısmı *beyniyet* nitelik grubundan çıkarmayı⁸ ve *rihv* seslere dâhil etmeyi uygun görmüştür.

⁵ Bu sesler 'لن عمر' ibaresinde bir araya gelen seslerdir.

⁶ Ebu Amr ed-Dânî, *et-Taḥdîd fi'l-İtḳâni ve't-Tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru 'Ammâr, 2000), 108; Abdulvehhâb el-Kurtubî, *el-Mûḍîḥ fi't-Tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru 'Ammâr, 2000), 92 ve 118.

⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4:136; ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 151; el-Kurtubî, *el-Mûḍîḥ*, 92.

⁸ Ramazan Abduttevvâb, *Medḥal ilâ 'İlmi'l-Luḡa ve Menâhici'l-Baḥsi'l-Luḡaviyy*, (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1997), 55; Kemal Bîşr, *İlmu'l-Eşvât* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2000), 353.

Modern fonetik çalışmalarında *beyniyet* niteliğinde yer alan seslere ünlü benzerleri ve liquids gibi isimler verilmiştir. Modern çalışmaların çoğunda Arap dilindeki ünlü benzeri ünsüzler kategorisi muhafaza edilmekle birlikte zaman zaman klasik eserlerde bu grupta yer alan bazı sesleri tasnif dışı bırakma veya tasnifi yeniden biçimlendirme önerileri de sunulmuştur⁹. Çağdaş araştırmacıları böyle bir ayrıştırmaya sevk eden, *beynî* sesler grubunda *rihv* seslerindeki sızma olayının aksine hava akışının birden fazla biçiminin olmasıdır. Yani sızma olayı *rihv* seslerden farklı olmakla birlikte beş ayrı sesi bir arada toplayan tek bir sızma biçiminin bulunmamasıdır.

Arap fonetiğindeki dört temel nitelik gruplarından (*itbâk/infitâh*) ve (*isti'lâ/istifâl*) özelliklerinin ses süresine etkisini çağrıştıran bir kayda rastlamadım. Bu iki nitelik grubu sesi taşıyacak olan havanın geçeceği kanalın genişletilmesi veya daraltılması keyfiyeti üzerine inşa edilmiştir. Daraltma ve genişletme işleminde dilin bazı bölümleri kullanılır, özellikle dilin üst damağa doğru kaldırılması gereken *itbâk* ve *isti'lâ* seslerinde dilin birden fazla bölümünün ses üretimine iştiraki söz konusudur. Bu durumun ek efor gerektireceği öngörülebilir, ancak eforun bilhassa sesin oluşacağı düzeneği hazırlama aşamasında lüzumlu olduğunu tasavvur edersek üretim aşamasında ses süresine etki etmeyeceği söylenebilir¹⁰. Bu varsayımına göre söz konusu nitelikler birleşimler halindeki seslerin süre-

⁹ Abdullah Hamin Abdullah, 'Against the Class of Liquids', *Jordan Journal of Modern Languages and Literature* 5, sy.1(2013): 31-56; Salih el-Hatîb, 'The Formal Notation of Some Phonological Processes in the Holy Quran', *JKAU Educ. Sci.* 16 (2003): 25-37; Süheyr Kazım Hasan, 'el-Ḥarekâtu ve Enşâfu'l-Ḥarekâti ve Eşbâhu'l-Ḥarekât', *Mecelletu Âdâbi'l-Basra* 55 (2011): 168-191; ayrıca bk. Enis, *el-Eşvâtu'l-Luğaviyye*, 25; Safvet Mahmûd, *el-Ma'ârifu's-Savtiyye'inde'l-Mtekaddimîn min Ḥilâli'l-Muştalahâti'l-Letî Qaddemûhâ* (Ummudermân: Ummudermân Ün. yay., 2013), 485.

¹⁰ Bu iki nitelik grubu sesi taşıyan havanın geçeceği ağız kanalının daraltılma biçimi üzerine inşa edilmiştir, dilin sadece kökünü üst damağa yaklaştırarak kısmî daralma veya dil ortasıyla birlikte yaklaştırarak tam daralma gerçekleşir. Dilin üst damağa doğru yükselmemesi halinde ise aksi olur.

sini etkileyecektir, zira birleşim halindeki seslerden ikincisinin *iṭbâk* veya *isti'lâ* niteliklerinden birine sahip olması halinde gerekli düzeneği hazırlamak için bir zamana ihtiyaç olacaktır ve bu hazırlık süresi ya önceki sesin ya da sonraki sesin uzun duyulmasına sebep olacaktır. Ne var ki aşağıda da değineceğimiz bazı bulgular sesin geçiş kanalının darlık veya genişlik durumunun ses süresine etki ettiğini göstermektedir. Söz konusu bulgular sadece ünlüler arasında yapılan ölçümlerden elde edilmiş olsa da kanal genişliğinin etkisine işaret etmesi bakımından (*iṭbâk/infitâḥ*) ve (*isti'lâ/istifâl*) nitelik gruplarının durumuna da ışık tutacaktır.

Yukarıda değinilen ses üretim keyfiyetleri sesi taşıyan havanın akımına müdahale ettiği için ses sürelerine etki etmiştir. Aynı ses niteliğine sahip seslerin boğumlanma yerleri farklı olsa da havanın akış keyfiyetini ses niteliği belirlediği için ses süresini belirleyen de o olacaktır. Buna göre *şiddet* sıfatına sahip olan *kâf* ile *tâ*'nın ses sürelerini boğumlanma yerleri değil *şiddet* sıfatı belirleyecektir. Üç ünlü ses *cehrî*, *riḥv*¹¹ ve *münfetihtir*, yani ötümlü-sızmalı bir ünlüdür ve dil damak arası mesafenin geniş olduğu bir kanaldan çıkar. Buna göre üretim sürelerinin de aynı olması beklenir. Ancak ünlü seslerin ses uzunluklarını ölçümleyen çalışmalar boğumlanma yerinin etkisini gündeme getirmiştir. Ünlü seslerin belirli bir boğumlanma noktası yoktur, sadece boğumlanma sahasının varlığından söz edilir, klasik eserlerin tabiriyle mahreçleri '*takdir*'dir. Sıfatları aynı olan bu ünlüler boğumlanma yeri sayesinde ayırt edilir. Nitelikler açısından bakıldığında ses sürelerinin eşit olması beklenirken yapılan deneyler *elif*'in diğerlerinden daha uzun süreli olduğunu göstermiştir¹². Klasik eserlerde *elif*'in diğer uzun seslerden daha fazla uzayabildiğini anlatan ibareler¹³, uzunluğun azami sınırını anlatıyor olsa da *vâv* ve *yâ* ünlülerinin kısmî de olsa engelle karşılaştığı fikri açısından önemli

¹¹ Bu tasnif klasik çalışmalara göredir, çağdaş çalışmalar uzun ünlüleri *beynî* seslerden kabul eder.

¹² Enîs, *el-Eşvâtü'l-Luğaviyye*, 149; ayrıca bk. Sîvân Halef, 'İtâletu Eşvâtî'l-Meddi ve Şavteyi'l-Lîni fi'l-Edâi'l-Ḳur'âniyyi ve 'İlmi'l-Eşvât', *Mecelle-tu Mîsân li'd-Dirâsati'l-Akâdîmiyye* 10, sy. 18 (Haziran 2011): 22-36.

¹³ el-Kurtubî, *el-Mûdîh*, 91; benzer bir ifade için bk. Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1952), 3:127.

bir tespittir. Buradan hareketle, kapsamını belirleyememekle beraber, boğumlanma yerinin de ses süresine etki ettiği sonucuna varabiliriz.

Mahrecin ses süresine etkisini ünlülerden hareket ederek ispat etmek zor görünüyor, buna mukabil ünsüzlerden yola çıkmak şüpheleri daha kolay bertaraf edecektir. Geç dönem tecvit çalışmalarından biri olan 'Cuhdu'l-Muḳill'de *istiṭāle* niteliğine sahip olan sesin telaffuzunun diğer seslerden daha uzun süreli olduğu anlatılır. Bir ses niteliği olarak anılan *istiṭāle* aslında mahrecin uzunluğundan ibarettir, yani dil kenarının kök tarafından itibaren dil ucuna kıvrılan noktasına kadar olan kısımdan üretilen seslerin niteliğidir ve bu ses *ḍād* sesidir. Sesin uzun olmasına neden olan ikinci bir nitelikten de söz edilmiştir. *Ṣîn* sesine mahsus bir nitelik olan *tefeṣṣî*, sesin telaffuzu sırasında ağız boşluğunda havanın çokça ve dağılarak çıkmasını ifade eder. *Tefeṣṣî* niteliğini belirleyen iki unsurdan biri bol hava diğeri bu havanın yayılma biçimidir. Yayılma keyfiyetini merkeze alan bilginler bu niteliği, Sîbeveyh gibi¹⁴, *istiṭāle* niteliğiyle eşdeğer kabul ederek *ṣîn* sesini *istiṭāle* harflerinden saymış ya da Saçaklızâde gibi¹⁵ *tefeṣṣî* niteliğinin bizatihi sesin uzamasına neden olduğu görüşünü benimsemiştir. Mahrecin etkisinden söz ettirecek bu argümanlar ünlü seslerle ilgili bulgulardan daha güçlüdür, ancak sesin süresine etki eden faktörün mahrecin bulunduğu bölgeden ziyade mahrecin genişliği ve uzunluğu olduğu unutulmamalıdır. Başka bir deyişle burada ses süresini uzatan mahreç değil söz konusu mahrece has sıfat gibi görünmektedir¹⁶.

Sonuç olarak mahrecin ses süresine etkisini şöyle özetleyebiliriz: mahreç, mahreçle sıfat'ın iç içe geçtiği durumlarda etkilidir. Buna göre belirli bir çıkış noktası olmayan ünlü seslerde, *elif* sesi hiçbir engelle karşılaşmazken *vâv* sesi dudakların birbirine yaklaşması sonucu, *yâ* sesi ise dil ucunun üst damağa doğru kalkması sonucu kısmî bir engelle karşılaşır ve bu durum her iki sesin *elif*'e nazaran daha kısa süreli olmasını sağlar. *Ḍād* sesi ise boğumlanma yerinin geniş olması sonucu sesin geniş bir alandan sızmasına ve ses süresinin uzamasına neden olur, bu durum mahrecin aynı zamanda bir nitelik hüviyetini barındırdığını gösterir.

¹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4: 457, 466.

¹⁵ Saçaklızâde, *Cuhdu'l-Muḳill*, 159.

¹⁶ Konuyla ilgili ayrıntı için bk. Saçaklızâde, *Cuhdu'l-Muḳill*, 160.

Klasik eserlerde *mustatîl* sesin mahreçte üretim sırasında uzadığını, *mem-dûd* sesin ise bizatihi uzadığını ifade eden ibarelerden de bu anlaşılmaktadır¹⁷.

2. SES UZUNLUKLARININ GÖRÜNÜRLÜĞÜ VE SÜRE ÖLÇEĞİ

Ünlü sesler ünsüzlere nazaran daha basit bir üretim mekaniğine sahiptir. Belirli bir üretim noktası olmayan ünlülerin mahreci klasik eserlerde boğaz ve ağız boşluğunun tamamı kabul edilmiş ve üretim noktasından yoksunluğu ise 'takdîrî mahreç' olarak ifade edilmiştir. Arap dilindeki üç farklı ünlü, uzun ve kısa olmak üzere ikiye ayrılır ve uzun ile kısa ses arasında nitelik açısından bir fark yoktur. Uzun ünlüler yazıda *elif*, *vâv* ve *yâ* simgeleriyle temsil edilirken son halini el-Halîl b. Ahmed'in (ö.175/791) geliştirdiği şekliyle kısa ünlüler, harflerin üzerine veya altına eklenen ve kelimenin harf yapısını bozmayan simgelerle temsil edilir. Uzun ünlülerden ilham alınarak geliştirilen bu simgelerin boyutları harflerden ayırt edilebilecek şekilde küçüktür.

Klasik dilbilgisi eserlerinin tespitine göre, temel üç ünlü sesin uzatılmaya açık olması mahrecin genişliğinden, başka bir deyişle boğumlanma noktası yerine boğumlanma sahasında üretiliyor olmasındandır¹⁸. Kelimelerin ana gövdesini oluşturabilecek değer açısından sadece üç uzun ünlü bulunduğu için üretim özellikleri aynı olan diğer (kısa) ünlülerin sayısı da üç olmuştur. Ses uzunluklarına bakılmaksızın standardize edilmiş artikülasyon nitelikleri açısından eşit olan bu üç temel ses birbirinden farklıdır. Bu üç ünlünün dışında başka ünlülerin varlığından söz ediliyor olması ortak niteliklere sahip olduğu ifade edilen ünlü seslerin işitme duyusu tarafından kolaylıkla ayırt edilebildiğini gösterir. Öyle ki Arapçada biri *fetha/elif* sesi ile *kesra/yâ* sesi arasında, diğeri *fetha/elif* sesi ile *zamme/vâv* sesi arasında bulunan iki ünlü sestən söz edilir, bu iki sesin

¹⁷ İsmâuddîn Ahmed b. Mustafa Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Muhammed Sîdî el-Emîn (Medine: Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1421h), 104; Ali el-Kârî, *el-Minahû'l-fikriyye fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Usâme 'Atâyâ (Dimaşk: Dâru'l-Ğavşânî Li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012), 111.

¹⁸ bk. ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 108; el-Kurtubî, *el-Mûḍîḥ*, 98.

alfabeye yansımaması da *elif* sesinin alofonlarından¹⁹ olduğunu gösterir. Nitekim literatüre *elif* harfine atıfla *elif-i mumâle* ve *elif-i mufahhame* olarak geçmiştir.

Modern fonetiğin kısa ünlüler adını verdiği hareketler Arap alfabesinde herhangi bir simgeyle temsil edilmemiştir. İslamiyet'in ilk çağlarında kısa ünlüler için geliştirilen simgeler de alfabeye dâhil edilmeksizin harici simgeler olarak kullanılmıştır. Bunun nedeni ilk bakışta Arap alfabesinin esinlendiği diğer alfabelerin de kısa seslere yer vermemesi şeklinde açıklanabilir. Arap alfabesinin kendisine örnek aldığı alfabelerin Arap dilinin de içinde bulunduğu dil ailesinin diğer dillerine ait olduğunu göz önünde bulunduracak olursak ünlülerin simgeye dönüştürülmesinin bu dillerdeki bazı ortak özelliklerden kaynaklandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bükümlü diller sınıfına giren Arapçada çeşitli kelime yapıları, kelime köklerinin başı, ortası ya da sonuna sesler eklemek suretiyle çeşitlendirilir. Kelime kökleri ağırlıklı olarak ünsüzlerden oluşur ve bazen bunların arasında uzun ünlüler bulunur. Kısa ünlüler yazımda temsil edilmediği için de kelimelerin yapıları yazım itibarıyla aynı olsa da vezin, ritim ve anlam itibarıyla farklı yapıları ifade edebilir. Bir başka deyişle aynı seslerden/harflerden oluşan bir kök, harflerin arasına yerleştirilen kısa ünlülere göre çeşitli anlamlar kazanır. Buna göre kısa ünlüler de modern fonetikte fonem olarak bilinen ve kelime yapılarında kurucu unsur olan seslerin vazifesini görür. Buna mukabil uzun ünlülerin kelime köklerinde üstlendiği ortak anlam oluşturma fonksiyonu yoktur. Kısa ve uzun ünlülerin bir fonem olarak fonksiyonları farklı olmakla birlikte artikülasyon nitelikleri açısından aynıdır. Ünlüler kendi aralarında birbirini etkileyebilmekte ve kolaylıkla birbirine dönüşebilmektedir. Söz konusu etkileşim ve dönüşüm sıklıkla uzun sesler arasında gerçekleşirken zaman zaman kısa ve uzun ünlü arasında da dönüşümler olabilmektedir.

Bu noktada klasik çalışmaların konuyla ilgili tasavvurlarını daha yakından görmek için İbn Cinnî'nin (ö.392/1002) ses-hareke ilişkisi konusundaki düşüncelerini özetlemek uygun olacaktır. İbn Cinnî harekenin harften önce mi, sonra mı, yoksa harfle birlikte mi üretildiği sorusuna

¹⁹ Bu terim bir sesin dizim içerisinde farklı özelliklerde telaffuz edilmesini anlatır, Arap dilindeki 'r' sesinin *terkîk* ve *tefhîm* halleri buna örnek verilebilir.

cevap bulmaya çalışır. Kendisinden önce konuyla ilgili ortaya atılan görüşleri, destekleyici ve karşıt kanıtlarla karşılaştırır. İbn Cinnî meseleyi ünlü sesler arasında meydana gelen *i'lâl* ve *ibdâl* olaylarından hareketle ele alır ve *harekenin* kimi zaman art arda gelen iki ünlünün muhtemel dönüşümüne engel olduğunu kimi zaman ise dönüşümün bizzat sebebi olduğunu gösteren argümanları ileri sürer. Bu argümanlardan biri (طو) emir formlarının art arda gelmesi durumunda ikinci fiilde *yâ*'ya dönüşmüş olan *vâv*'ın *yâ* olarak kalmasıdır, şayet (طو) kelimesinin son harfinin harekesi olan kesra *vâv*'dan önce veya *vâv*'la birlikte bulunuyor olsaydı misâl fiilin fâu'l-fiili *vâv* olarak kalması gerekirdi, hâlbuki fâu'l-fiil kesranın etkisiyle *yâ*'ya dönüştürülmüş görünüyor. İbn Cinnî tartışmanın sonunda hareketlerin, ünsüz sesin bir arazi olmadığının ve müstakil bir ses olduğunun ispatlandığını dolayısıyla Sibeveyh'in görüşünün doğru olduğunu ifade ederek bahsi kapatır²⁰.

Sarf bilgisinin önemli konularından biri olan *i'lâl* ve *ibdâl* dönüşüm ilkeleri kısmen kalıcı değişmelere bir örnektir ve bu ilkeler kısa ve uzun ünlüleri birlikte değerlendirir. Kısa ve uzun ünlüler kelime köküne delalet etmesi yönüyle ayrı tutulmuş ve bu tutum alfabenin oluşumuna yansımış olsa da fonksiyon açısından hareketlerin birer fonem olduğu dil bilimlerinin bütün düzlemlerinde zımnen kabul edilen bir gerçektir. Öte taraftan artikülasyon niteliklerinin tamamında eşit olan üç temel sesin üretim kolaylığı açısından birbirinden farklı olduğu klasik eserlerde sıkça sözü edilen bir vakıadır. Ünlü seslerin dönüşüm olayları anlatılırken sıklıkla kullanılan '*zamme* ile *kesranın* bir arada bulunması ağır geldiği için'²¹ veya '*fetha/elif* seslerin en hafifidir'²² gibi ifadeler de bu sesler arasında hafiflik -ağırlık farkı olduğundan söz edilir ve hafifliğin sesin değişim ve dönüşüm olasılığını azalttığı kabul edilir. Giriş bölümünde sözü edilen ilkeye göre ünlülerin kolay telaffuz ediliyor olması doğal olarak sesin üretim süresinin de kısa olacağı neticesine götürecektir, ancak burada her ünlünün iki farklı uzunluğu olduğunu hesaba katmak duru-

²⁰ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 2: 323.

²¹ Örnek için bk. Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *Sirru Şinâ'ati'l-İ'râb*, thk. Hasan Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 1:19.

²² Hafiflik-ağırlık hakkında detaylı açıklamalar için bk. İbn Cinnî, *Sirru Şinâ'ati'l-İ'râb*, 2:811.

mundayız. Uzun ünlülerin âni patlamayla üretilen (*şedîd*) seslerden uzun olmasını sağlayan ise ses üretiminin uzun sürmesidir, bu da ses tellerinin titreşiminin patlamalı seslere nazaran uzun sürmesi anlamına gelmektedir²³. Buna göre kısa ünlülerin üretim süresinin patlamalı seslerden kısa olması beklenir zira patlamalı seslerde bulunan ses telleri ile boğumlanma yeri ortaklığı ünlüler için söz konusu değildir. Ünlüler sızıcı seslerin artikülasyonunda ortaya çıkan daralma ve sürtünme engelleriyle karşılaşmadığı için de daha kolay telaffuz edilir olmuş ve bazı durumlarda standart ölçünün ötesinde uzatılabilmiştir. Saçaklızâde Mehmet Efendi (ö.1145/1698) harfleri ses uzunluklarına göre tasnife tabi tutar ve en kısa sesler olan patlamalı sesler ile en uzun sesler olan uzun ünlüler arasında iki uzunluğun daha bulunduğunu söyler. Bu tasnifte *qâd* sesi uzuna yakın tek ses olduğuna göre geriye sızmalı sesler kalmaktadır ve bunlar da uzunluk bakımından patlamalı seslere yakın olan sesler grubuna dâhil edilmiştir. Bu tasnifte Saçaklızâde'nin sızmalı sesler tabiri yerine 'geriye kalan sesler' ifadesini kullanması kısa ünlüleri dâhil etmiş olma ihtimalini akla getirir de konuyu harflerin sıfatları bahsinde işlemesi ve bu harflerin alfabede temsil edilen harflerle sınırlı olması kısa sesleri göz ardı ettiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir²⁴.

Teknolojik imkânların olmadığı çağlarda ses uzunluklarının ölçülmesini sağlayacak kıstaslar, konuşmanın doğal şartlarda yapıldığı ve genel olarak kelimelerin yapıtaşları mahiyetindeki sesbirimlerin aynı hızla sahip olduğu varsayımından hareketle belirlenmiştir. İmkânların sınırlı olmasını bir tarafa bırakacak olursak minimal ölçeklerin eğitim ve öğretim ortamları için kullanışlı olmayacağı da açıktır. Buna göre ideal ses süresi veya birim kabul edilen ses süresi esasında eşitlenmiş olan ses süresi olacaktır. Vakıa da böyle olmuş ve ünlüler, hafif veya ağır oluşuna bakılmaksızın, eşit uzunlukta varsayılarak *elif* harfi bu birimin sembolü kabul edilmiş ve ses boyunu belirlemek üzere 'elif miktarı' tabiri geliştirilmiştir. Sözüünü ettiğimiz tabirin bir ölçü birimi olarak kullanılmasının dokuzuncu yüzyıla, daha erken değilse, uzandığını düşünüyoruz. Erken dönem eserlerinde harekeler için kullanılan '*fetha elifin bir parçasıdır*'

²³ Ünlü seslerin tamamı ötümlüdür, patlamalı seslerden ise ط, د, ج, ب, و ve ق sesleri ötümlüdür.

²⁴ Saçaklızâde, *Cuhdu'l-Muķill*, 161.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 117-146.

veya 'elifin yarısıdır' kabilinden tabirler²⁵ hareke ile uzatma harfi arasında kurulan orantıyı anlatmakla birlikte ne harekenin ne de uzun ünlünün ölçü birimi şeklinde kullanıldığına dair bir işaret taşımaktadır. İbnu'l-Cezerî'nin (ö.833/1429) *et-Temhîd* isimli eserinde *med* ölçekleri açıkça ifade edilmemekle birlikte *el-Mukaddime* isimli manzumesinin aynı asırda yapılan şerhlerinde *med* harfinin türüne bakmaksızın 'bir *elif*' veya 'iki *elif*' tabirlerinin kullanılmış²⁶ olması, bu tabirin bir ölçü birimi olarak kullanılmakta olduğunu gösterir. Buna mukabil Ebu Amr ed-Dânî'nin (ö.444/1053) eserinde *elif* miktarı, *yâ* miktarı ve *vâv* miktarı şeklinde her bir uzun ses için ayrı tabir kullanması bir ölçü birimi oluşturma fikrini taşıdığını göstermekle beraber birden fazla tabir kullanarak birim olma özelliğini kazandıramamış görünüyor²⁷. İbnu'l-Cezerî'nin bu ölçekleri açıkça ifade etmemiş olması ise bu ölçeklerin eğitim öğretim ortamları için geliştirilmiş olup teliflere yansıtılma gereği duyulmadığı şeklinde yorumlanabileceği gibi bilim çevrelerinin kavramlar üzerinde uzlaşma sürecinde yaşadıkları tereddüt olarak da yorumlanabilir. Şu var ki sözü edilen şerhlerden olan *el-Havâşî'l-Ezheriyye*'de harekenin de ölçü birimi olarak kullandığına işaret eden ifadeler rastlanmaktadır²⁸.

Ünsüz seslerin uzunlukları Kur'an tilaveti pratiğinde çokta ihtiyaç duyulmayan bir konu olduğu için göz ardı edilmiş olsa da dil bilimleri alanında uzatma harfleri ile alfabenin diğer harflerinin üretim nitelikleri farkına bakılmaksızın süre itibarıyla eşit kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu durumun en açık yansımasını aruz ilminde görmek mümkündür. Aruz ilminin kullandığı ses süresi ölçüğü tecvit ilminde bilinenden farklı-

²⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4: 242; ayrıca bk. İbn Cinnî, *Sirru şînâati'l-i'râb*, 1:18; İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 3:127.

²⁶ bk. Muhammed b. Muhammed (İbnu'n-Nâzım) el-Cezerî, *el-Havâşî'l-Mufhime fî Şerhi'l-Mukaddime* (Kahire: el-Matbaatu'l-Meymeniyye, 1309h), 36; Abduddâim el-Ezherî, *et-Tırâzâtü'l-Mu'allame fî Şerhi'l-Mukaddime*, thk. Abdurrahman Bedr (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2005), 113; Halid b. Abdullah el-Ezherî, *el-Havâşî'l-Ezheriyye fî Halli Elfâzi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Muhammed Berekât (Dimaşk: yy., 2002), 91.

²⁷ ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 98.

²⁸ el-Ezherî, *el-Havâşî'l-Ezheriyye*, 89.

dır. Aruzda iki uzunluk biriminden söz edilebilir. Sükûnlu (harekesiz) ünsüzler ile uzun ünlülerin oluşturduğu grup bir birim, harekeli ünsüzlerin oluşturduğu grup ise ayrı bir birim kabul edilir. Birinci grup noktayla [˙], ikinci grup ise çizgiyle [/] temsil edilir. Buna göre şiir bahirleri birbirinin katı olmayan iki farklı birimin çeşitli kombinasyonlarının meydana getirdiği ritimden ibarettir. Aruzdaki birimlerin temsil ettiği süreleri yukarıdaki ölçekle ifade edecek olursak nokta bir *elif* miktarına, çizgi ise bir buçuk *elif* miktarına karşılık gelir. Bu durum uzun ünlü ile ünsüz seslerin eşit; harekelerin ise bunların yarısı veya bir parçası kabul edildiğini gösterir. Söz konusu ölçekler Sarf ilminin de parametrelerinden biridir. Zira uzun ünlü ses, ünsüz sesler gibi bir kelimenin yapıtaşı olabilirken kısa ünlüler sadece temel yapıya ek anlamlar katma ya da hazf edilen bir uzun ünlünün varlığını ihsas ettirme gibi işlevler üstlenmektedir. Mansub isimlerde vakıf yapılırken *tenvin*'in son sesi olan sükûnlu ünsüzün uzun ünlüye yani *elif*'e dönüşmesi de sükûnlu ünsüzle uzun ünlünün eşdeğerliğini kanıtlayan hususlardandır²⁹. Nihayetinde süre birimleri her üç disiplinde de aynıdır, sadece alanına göre fonksiyonel olması için aynı ölçeğin farklı kesitleri kullanılmıştır, zira sarf ilminde ve sözlüklerde nihai hedef kelime köklerini oluşturan harflerin tespiti iken aruzda hecelerin tespitidir³⁰. Harekeler ile uzun ünlüler arasındaki orantılar konusunda zımnî bir mutabakat görülse de harekelerin kesin ölçüsüne dair net ifadeler çok az kullanılmıştır. Tespitimize göre iki harekenin bir uzun

²⁹ Vakıf usulü hakkındaki ayrıntılar için bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4:166; vakıf şekilleri tecvit eserlerinde de benzer şekilde işlenir, bk. ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 170; el-Kurtubî, *el-Mûḍih*, 207; İbnu't-Taḥhân es-Sumâtî, *el-'İnbâ' fî Uṣûli'l-'Edâ'* thk. Hâtîm Salih ed-Dâmin (Şarika: Mektebetu'-Sahâbe, Kahire: Mektebetu't-Tâbi'in, 2007), 49; Saçaklızâde, *Cuhdu'l-Muḳill*, 274.

³⁰ Sözü edilen iki ölçeğin aynı zihnin ürünü olması şaşırtmamalıdır, öyle görünüyor ki el-Hafîl b. Ahmed, sözlüğünün bölümlerini oluşturacak kelime yapılarını tespit etmek için temel birimlere odaklanırken ritmik yönü ön planda olan aruz bahirlerini belirlemek için temel birimin iki farklı kesitini kullanmak durumunda kalmıştır.

ünlü olduğunu net bir şekilde ifade eden ilk çalışma İbnu't-Tahhân'ın (ö.560/1165) eseri olmuştur³¹.

Yukarıda sözünü ettiğimiz *elif* ölçeği çoğunlukla tilavet sırasında doğal uzunluğun üzerine ilave edilen ses sürelerinin sınırlarını belirlemek için kullanılmıştır. Konuya klasik eserlerin *med* bahsinde rastlanması ve lazım veya vacip medlerle birlikte anılması bundandır. Klasik dilbilgisi eserlerinde ise *matl* (sündürme) olarak adlandırılan ve belirli durumlarda doğal uzunluğu aşan uzatmalardan söz edilir. Hangi şartlarda bu tür uzatmaların yapıldığını nakleden bu eserler uzunluk miktarına yer vermemiştir³². Tecvit eserlerinde ise bir taraftan doğal uzunluğun üzerine ilave edilecek miktarın zorunlu veya ihtiyari oluşundan, diğer taraftan ilave edilecek sürelerin asgari ve azami ölçülerinden söz edilmiştir. Konunun bizi ilgilendiren boyutu ses uzunluklarının asgari ve azami ölçüleridir. Asgari ölçünün, fonem değerini oluşturacak miktar olduğu, yani bir *elif* miktarı olduğu gayet açıktır³³. Asgarî miktarın üzerine eklenecek süreye gelince, *med* sebebine göre değiştiği anlatılan bu miktarlar çoğunlukla *ṭûl*, *tavassut* ve *kaşr* kavramlarıyla anlatılırken bazen bunlara karşılık geldiği ifade edilen *elif* birimi ve katlarıyla anlatılmıştır³⁴. Taradığımız bazı *Mukaddime* şerhlerinde yarım ve çeyrek birimlerden de söz edildiğini gördük³⁵, çağdaş bazı tecvit eserlerinin hareke birimini kullanmasını ise parça birimlerden kaçınmak isteğiyle yorumlamak mümkündür. Taşköprülüzâde (ö.986/1561) ilave *med* olayında ölçülerin farklılık gösterme-

³¹ İbnu't-Tahhân, *el-'İnbâ'*, 24; diğer eserlerdeki ifadeler için bk. ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 95; Ebu'l-Ḥayr Muhammed İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd fî 'İlmi't-Tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 67; el-Kârî, *el-Minaḥu'l-Fikriyye*, 220.

³² Örnek için bk. İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, 3:124 vd.

³³ İbnu't-Tahhân, *el-'İnbâ'*, 33.

³⁴ bk. ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 172; İbnu't-Tahhân, *el-'İnbâ'*, 34; İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 173; el-Kârî, *el-Minaḥu'l-fikriyye*, 220; Saçaklızâde, *Cuhdu'l-muḳill*, 214.

³⁵ Örnek için bk. Taşköprülüzâde, *Şerḥu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, 224; el-Ezherî, *el-Ḥavâşî'l-Ezheriyye*, 91; Zekerîya el-Ensârî, *ed-Deḳâiku'l-Muḥkeme fî Şerḥi'l-Muḳaddime* (Kahire: el-Mektebetu's-Sa'îdiyye, thz.), 30.

sini kârîlerin ve ehl-i edâ'nın³⁶ *tûl*, *tavassut* ve *kaşr* tabirlerini yorumlayış biçiminden kaynaklandığını ifade eder³⁷.

3. DİZİM İÇERİSİNDEKİ SESLERİN UZUNLUĞU

Buraya kadar yapılan tespitler dizimden bağımsız alfabe seslerine ve bu seslerin stabil hallerine yöneliktir. Hâlbuki Arap dilinde seslerin süre itibarıyla sözü edilen standart birimi aştığı ya da yarım birimden daha az olduğu durumların olduğu da görülmüştür. Ses süresinde meydana gelen azalma veya artışları belirli dizilişlerin tetiklediği anlaşılmaktadır. Çalışmamızın bu kısmında ses süresinin standardın dışına çıkmasını etkileyen fonolojik faktörlerin tespiti yerine, konuyu pratiğe yansıyan fonetik olguları ifade eden bazı kavramlar ışığında ele almayı tercih ettik. Zira dizim içerisinde bazı fonetik olguların pratiğe geçirilişi sırasında karşılaşılabilecek muhtemel ses süresi kaybı yahut ses aüresi artışı riskine yönelik tedbir amaçlı bir dizi ölçüye başvurulmuştur. Hal böyle olunca kavramlardan hareket etmek Arap fonetiğindeki süre anlayışını farklı boyutlarıyla yansıtmaya yardımcı olacaktır. Bu kavramların beklediğimizden fazla olmasını da fonetiğin uygulama esaslı bir dal olmasına yorduk.

Dizim içerisindeki ses sürelerini yansıtan kavramların bir kısmı dil bilimlerinde sık kullanılan terimler olsa da bu olguların kemiyet yönüne özen gösteren ilim dalının çoğunlukla tecvit çalışmaları olduğunu müşahade ettik. Öte taraftan pratikte ses süresinin azalması ve artması şeklinde tezahür eden bazı olgular tecvit eserlerinde neredeyse konu edinilmemiştir. Örneğin uzun ünlüden sonra sükûnlu ünsüzün telaffuzunda

³⁶ Erken dönem tecvit eserlerinde kullanılmış (*et-Tahdîd*) ve sonraki çağlarda bir süre ihmal edilmiş olan bu tabir (ehl-i edâ) Saçaklızâde tarafından tekrar kullanıma sokulmuştur. Öyle anlaşıyor ki Saçaklızâde bu tabiri tecvit ilmi uzmanlarını farklı kıraat vecihlerine vakıf olan kârîler'den ayırmak için kullanmıştır. Yazarın açıklaması için bk. *Cuhdu'l-Mukîll*, 108.

³⁷ Taşköprülüzâde, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, 224.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 117-146.

meydana gelen süre azalması³⁸ veya gâib müzekker zamiri'nde kısa ünlü sesin belirli şartlarda uzun ünlüye dönüştürülmesi³⁹, bu iki olgu bir dilbilgisi meselesi olarak değerlendirilmiş olmalı ki tecvit eserlerinde ekseriyetle konuya yer verilmemiştir. Saçaklızâde'nin bir başka bölümde kullandığı 'dilocilerin usulüne göre bazı vakıf halleri eş-Şâfiye gibi nahiv kitaplarında detaylarıyla işlenmiştir'⁴⁰ ifadesi tecvit ilminin bazı fonetik olguları dilbilgisinin uhdesine bıraktığını net bir şekilde göstermektedir.

Kur'an tilavetinin uygulama esaslarını belirlemek için geliştirilmiş olan tecvit ilminin pratik hedefleri ilk ürünlerin tasnif yönteminde daha net müşahade edilmektedir. İlk müstakil tecvit tasnifi kabul edilen el-Hâkânî'nin (ö.325/937) manzumesi sonraki dönemlerde kaleme alınan tecvit eserleri gibi ne teorik mevzulara yer vermekte ne de bilinen ıstılahları kullanmaktadır. Öncelikli hedefi harflerin ve kelimelerin hakkını vererek telaffuz etmeyi sağlamak olduğu anlaşılan bu eser harflerin hakkını vermenin stratejilerini sunar. Bütüncül bir bakışla bu stratejilerin seslerin keyfiyeti kadar kemiyetini de dikkate aldığını görmek mümkündür⁴¹. Ardından gelen erken dönem tecvit eserlerinde de yaklaşım olarak bu dengeli durumun devam ettiğini fakat teorik meselelerin dâhil edilmesiyle ilk bakışta kemiyete riayet konusunun göz ardı edildiğini düşündürmektedir. Erken dönem çalışmaları gerekli girişlerden sonra ilk olarak harflerin ölçülerine riayet etmeye yönelik konuları ele alır, bu ölçüler çoğunlukla kemiyet ölçüleridir ve özellikle dizim içerisinde bunların kayba uğrama ihtimaline karşı dikkatli olunması istenir⁴². Bazı erken dönem tecvit çalışmalarında konu edilen telaffuz kusurları da öncü

³⁸ Bu olgunun nahiv eserlerinde konu edilmesine örnek olarak bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4:156.

³⁹ Bu olgunun geç dönem tecvit eserlerinde konu edilmesine örnek olarak bk. Saçaklızâde, *Cuhdu'l-Muqill*, 244.

⁴⁰ Saçaklızâde, *Cuhdu'l-Muqill*, 248.

⁴¹ Manzumenin metni için bk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâsun fî 'İlmi't-Tecvîd* (Amman: Dâru 'Ammâr, 2002), 28.

⁴² Bu bölümlerde kullanılan bazı ölçülere dizim içerisinde ses süreleri başlığında yer vereceğiz, söz konusu bölümlerin içeriği için bk. ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 98; el-Kurtubî, *el-Mûḍiḥ*, 192; İbnu't-Tahhân, *el-'İnbâ'* 24.

çalışmaların el-Hâkânî çizgisinin devamı olduğunu gösterir⁴³. Tecvit eserlerinin sürekli gelişen ve genişleyen teorik konularına rağmen sonraki dönemlerde de seslerin kemiyet ve keyfiyet açısından korunması hedefi bu eserlerin içerisinde farklı biçimlerde de olsa yer almayı sürdürmüştür⁴⁴. Eserlerin genel tasnifi ses nitelikleri üzerinden şekillenmiş görünse de aşağıda görüleceği üzere ses süreleri de bu çalışmalarda önemli bir yeri işgal etmiş bulunmaktadır.

Hareke, Sükûn: Dizim içerisinde harflerin keyfiyet ve kemiyetlerini işleyen bölümde ilk olarak seslerin harekeli veya sükûnlu oluşuna göre ölçülerine riayet edilmesi gerektiği hareke ve sükûn kavramları üzerinden işlenir. Harflerin ölçüsüne riayet etmenin sadece ses sürelerini standart ölçülerin altına düşürmemek veya üstüne çıkarmamak olarak algılanamayacağını ise sesler arasında duraklamanın da doğru olmadığını anlatan ibarelerden anlıyoruz⁴⁵. Buna mukabil bazı durumlarda hareketin ihtiyacı duyulduğu ve ölçünün kısmen üzerine çıkmanın gerektiği de anlatılır⁴⁶. Buradaki ölçü aşımının sesin kaybına yönelik bir tedbir ve özel itina olduğu sunulan örneklerden anlaşılmaktadır. Sözü edilen olgular için herhangi bir terim geliştirilmemiş olmakla birlikte gerek ilgili bölümde gerekse başka bölümlerde yer verilen çok sayıda örnekler ölçüye riayet hususundaki hassasiyeti göstermektedir. Tecvit eserlerinde okuyucunun genel hızı da dikkate alınmış ve hareke-sükûn orantısının okuyuş hızına bağlı olduğu anlatılmıştır⁴⁷. Geç dönem tecvit çalışmaları üç farklı okuyuş hızı bulunduğu konusunda neredeyse ittifak halindeyken erken dönem çalışmaları üçten fazla okuyuş hızından söz

⁴³ bk. el-Kurtubî, *el-Mûdîh*, 217.

⁴⁴ İbnu'l-Cezerî ve sonrasında harflerin ölçülerine riayet konusu müstakil bir başlıkta işlenmemiş fakat uyarılar ve açıklamalar biçiminde harflerin tek tek ele alındığı bölümlere serpiştirilmiştir bk. İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 115 vd.

⁴⁵ Aynı olgu için kullanılan farklı kelimeler için bk. ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 87(التفكيك), 89(القطع), 95 (الوقف الشديد); İbnu't-Tahhân, *el-İnbâ'* 27(الفصل), 28(الخبسة).

⁴⁶ el-Kurtubî, *el-Mûdîh*, 194; İbnu't-Tahhân, *el-İnbâ'*, 30.

⁴⁷ ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 87-94; el-Kurtubî, *el-Mûdîh*, 212-216; .

eder⁴⁸. Okuyuş hızını belirlemede *med* olayındaki ilave ses sürelerinin etkisi olsa da ekseriyetle üzerinde durulan hususun tilavet sırasında harflerin ayırt edici ölçülerini yitirmeden akıcı bir okuyuş gerçekleştirmek olduğunu rahatlıkla anlamak mümkündür. Zira böyle bir konunun ortaya çıkması aslında öğretim ortamlarında harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet etmek adına hecelenerek ve standart süreleri aşılarak telaffuz ediliyor olması sayesinde olmuştur⁴⁹. Aynı eksende değerlendirilebilecek başka bir konu da kelime başındaki harekeli ünsüz ile kelime ortasındaki harekeli ünsüzlerin eşdeğer olmadığı kabulüdür. Bazı lehçelerde aynu'l-fiili kesralı veya zammeli olan sülâsîlerin sükunlanması olayı bu kabule dayandırılır. Sükûnlu mehmûs harflerin kelime sonundaki süresiyle kelime ortasındaki süresi de aynı gerekçeye bağlanır⁵⁰. Bu durum birinci bölümde tespit etmeye çalıştığımız ses üretiminde süreyi etkileyen faktörlerin dizime yansımaları olarak okunabileceği gibi okuyuş hızının bir uzantısı olarak da okunabilir.

Med, Temkîn: Ünlülerin standart ses süresi ve bunun üzerinde uzatılmasını ifade eden bu kavramın detaylarına bir önceki başlıkta değinmiştik. Bu terim fonem değişmesine yol açan ses süreleri için kullanıldığı gibi bazı fonolojik gerekçeler nedeniyle uzatılan ses süreleri için de kullanılmıştır. Kısa ünlüyü uzun ünlüden ayırt etmeyi sağlayan süre bir fonem değeri taşıırken, bunun üzerine ilave edilen süre ne kadar uzun olursa olsun sesin anlamına herhangi bir etkisi yoktur. Şu var ki bazı özel şartlarda kısa ünlünün uzun ünlüye dönüşmesi halinde bile fonem değerini muhafaza ettiği bilinir. Bazı durumlarda uzatılan zamir he'sinin hareketi böyledir⁵¹. Zamir he'sinin aksine uzun ünlüden sonra sükûnlu

⁴⁸ Erken dönem tecvit çalışmalarında kullanılan (تجوید، تمطيط، اشتقاق) kavramları için bk. el-Kurtubî, *el-Mûdîh*, 213 vd, geç dönem çalışmalarında kullanılan (تدوير، حدر، ترتیل) kavramları için bk. İbnü'n-Nâzım el-Cezerî, *el-Havâşî'l-Mufhime*, 110.

⁴⁹ Konu hakkındaki ifadeleri için bk. ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 89.

⁵⁰ bk. İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, 1:57; buna göre *hiffet* ve *sikal* kriterleri bir yönüyle ses süresine de etki etmektedir.

⁵¹ Bu konu dilbilgisinin uhdesine bırakılan konulardan olmalıdır, zira bir telaffuz konusu olmasına rağmen çok geç dönemlerde tecvit eserlerine dahil edilmiştir. Zamir he'sinin vasıl haline ilişkin detaylı bilgi

ünsüzün bulunması durumunda uzun ünlü kısa ünlüye dönüşür. Mushaf imlasında temsil edilmemiş olan uzun ünlünün varlığına işaret etmek için kullanılan *med* tabirine gelince, bu tabir sözü edilen ıstılahtan biraz farklıdır. Okuyucuyu sesi uzatmaya yönlendiren bu tabir gerçekte tecvit ıstılahındaki meddi simgelemek için değil, sadece yazıma yansıtılmamış olan sesin varlığına işaret etmek için kullanılır ve Mushaf imlasında kullanılan *kasr* tabirinin karşıtıdır. Şu var ki söz konusu simgenin yönlendirmesiyle uygulamaya konacak olan nihayetinde bir uzun ünlüdür⁵². Med kavramı yukarıdaki durumlardan hangisi için kullanılmış olursa olsun standart ses süresi ve onun katlarını ifade ettiği müsellemidir. Temkin kelimesi ise özel koşullarda fonem standardını aşan süreler için kullanıldığı gibi *ışbâ* kelimesiyle birlikte *ihtilâs*'ın aksini ifade etmek için de kullanılmıştır⁵³.

İhtilâs, ışıbâ: Ünlü sesin kıvrak telaffuzu olarak bilinir ve kelimenin sözcük anlamı da bu tanımlı destekler⁵⁴. Bu özellik *ışbâ* özelliğinin aksi olarak kullanıldığı takdirde *ışbâ* kelimesi harekenin standart ölçüsünde telaffuz edilmesi olarak anlaşılmalıdır⁵⁵. Ancak *ışbâ* kelimesinin çoğullukla sözcük anlamında yani harekenin ses süresini uzatarak uzun ünlü standardına ulaştırmayı anlatmak⁵⁶ için kullanıldığını hatırlatmamız gerekir. Diğer taraftan *ihtilâs*'ın hareke değerinde olduğuna değinen ifa-

çin bk. Sıbeveyh, *el-Kitâb*, 4:189 vd.; ayrıca bu olgu için kullanılan *sıla* tabiri için bk. İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, 1:127; konuya yer veren geç dönem tecvit eserine örnek olarak bk. Saçaklızâde, *Cuhdu'l-Muḳill*, 244 vd.

⁵² Saçaklızâde, *Cuhdu'l-Muḳill*, 213.

⁵³ *İhtilâs*, *İhfâ*, *ışıbâ*, *Temkîn* ve *Tahkîk* tabirlerinin bir arada kullanılmasına örnek olarak bk. İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, 1:72 vd.

⁵⁴ Kelime kökünün anlamı sözlüklerde kıskıvrak çalmak ve aşımak olarak açıklanır, bk. Ebu Bekr İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Balebekî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 598 (خ ل س mad.).

⁵⁵ ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 95; İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 73; Ayrıntılı bilgi için bk. İmâd Hâmid Ahmed, 'ışıbâ'u'l-Ḥareke ve'l-İctizâ'u Bihâ an Ḥarfî'l-Meddi fi'l-Lehecetî'l-'Arabîyyeti'l-Ḳadîme', *Mecelletu Âdâbi'l-Ferâhîdî*, 9: 2011, 35-74.

⁵⁶ el-Kurtubî, *el-Mûḳdîḥ*, 197 vd.; İbnu't-Tahhân, *el-İnbâ*, 23;

deleri dikkate alacak olursak *ihtilâs* olayında ses süresinin standardın altına düştüğü çok açıktır. *Muhteles* seste ünlü çok hızlı telaffuz edildiği için fark edilmesi zorlaşmakta ve bu durum böyle bir ünlünün öncesindeki sesin harekeli sayılıp sayılmayacağı meselesini gündeme getirmektedir. Klasik Arap şiirinden sunulan örnekler, *ihtilâs* olayında ses süresi standardın altında da olsa vezinde hareke olarak değerlendirildiğini kanıtlar⁵⁷. *İhtilâs* ile *ravm*'ı karşılaştıran Ali el-Kârî (1014) ise *ravm* ile *ihtilâs* arasında cüz- kül ilişkisi olduğunu düşünmektedir⁵⁸. Süre olarak da hareketin standart uzunluğunun 3/2 miktarında olduğunu ifade eder.

Ravm: Arap dilinde konuşma sırasında cümle sonu veya nefesin tükendiği uygun yerde nefes tazelemek için ara verme anlamına gelen *vakf* olayı kelimenin harekeli son ünsüzlerini harekesiz ünsüze dönüştürülmesini gerekli kılar. Böyle durumlarda bazı lehçeler irab harekesi olan ünlünün varlığını cüzî bir sesle ihsas ettirme eğilimindedir, bu olguya nahivciler, harekeyi murad etme anlamında *ravm* adını vermiştir. Bu olgunun açıklamasında kullandıkları 'harekenin sesini büyük bir kısmı yok oluncaya dek zayıflatmaktır'⁵⁹ ibaresi ihsas ettirilen hareketin mahiyeti hakkında çok net bir açıklama yapamamaktadır, bu ibareden ses süresinin standardın altına düştüğünü anlamak da kısık bir sesle telaffuz edildiğini anlamak da mümkündür. Nitekim ed-Dânî'nin ilave ettiği 'bir hareke ölçüsündedir' bilgisi *ihtilâs* olayındaki gibi bir süre kaybına işaret eder. Bazı ses olgularının izahında kullanılan sesin gücü, yüksekliği ve uzunluğu gibi özelliklerin iç içe olmasından hareketle, dönemin imkânlarını da dikkate alarak, bu sözcüklerin birbirinin yerine kullanıldığını çıkarabiliriz⁶⁰.

⁵⁷ el-Kurtubî, *el-Mûdîh*, 193; ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 95;

⁵⁸ el-Kârî, *el-Minaḥu'l-fikriyye*, 317.

⁵⁹ el-Kurtubî, *el-Mûdîh*, 208; ayrıca bk. ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 96; İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 73.

⁶⁰ Aynu'l-fiilinin sükûn veya hareke seçeneği bulunan bazı sülâsî fiillerde aynul fiilin sukunlu hali ile mehmus harflerin kelime ortası ve sonundaki durumuna gerekçe gösterilen *hıffet* faktörü, açıklamaların devamında iki farklı sonuca götürmektedir. Birincisinde sesin süresi azalır ve sükûna dönüşür, ikincisinde ise ses zayıflar ve güç kaybeder; detay için bk. İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, 1:57.

İstiṭāle: Sözcük anlamı itibariyle *med* kavramıyla karıştırılmaya açık olan bu terim *ḡād* sesine has bir niteliği anlatır. Boğumlanma yerinin uzunluğunu ifade eden bu niteliği mahreçlerin ses uzunluğuna etkisi bahsinde ele almış ve geniş mahrecin sesin süresini uzattığına değinmiş-tik.

İdḡam, Teşdîd, Tahfîf: Çoğunlukla birbirinin yerine kullanılan iki kavram olan *idḡam* ve *teşdîd*'in aksini ifade etmek için bazen *tahfîf* tabiri kullanılır. Bir sesin önce sükûnlu sonra harekeli olmak üzere boğumlanma yerindeki organların fasılasız art arda telaffuzu anlamına gelen *teşdîd* olgusunda ses süresine dair en detaylı açıklamalara Kurtubî'nin eserinde rastlamaktayız. Şeddelenmiş sesin telaffuzunda esas olanın biri sakin diğeri harekeli olmak üzere iki ses süresinin harcanması olduğu, bu sürenin üzerine çıkmamaya ve altına düşmemeye özen gösterilmesi gerektiği anlatıldıktan sonra şeddenin telaffuzu konusundaki uyarıların nasıl anlaşılması gerektiğini örnekleriyle anlatır⁶¹. Kurtubî'nin sözlerindeki en dikkat çekici husus sükûnlu harf ile harekeli harfi birbirinden ayırmış olmasıdır, bu durum geç dönem nahiv eserlerinin kullandığı 'iki harf miktarı' tabirine kıyasla daha erken bir dönemde daha dakik bir tarifi yapıldığını göstermektedir. Teşdîd derecelerinden de söz edilir ve *ḡunne* niteliği telaffuz edilen çift sesin süresini artıran faktörlerin başında mütalaa edilir⁶².

Ḡunne: Bazı seslere ait artikülasyon niteliğini ifade etmek için geliştirilmiş olan bu terim, sesi taşıyan havanın ağız kanalına ilave olarak burun kanalından da geçmesini ifade eder. Türk dilindeki nazal seslerin niteliğini karşılayan bu özelliğe sahip olan sesler *nûn* ve *mîm* sesleridir. Bu iki sesin dizim içerisinde belirli koşullarda ağız kanalındaki boğumlanma yeri devreden çıkarılarak sadece burun kanalından üretilmiş olması, bilhassa *nûn* sesi söz konusu olduğunda, *nûn-u muhfâ* adı verilen bir sesin varlığından ve bu sesin mahrecinden söz edilmesine yol açmıştır. *Nûn* sesinin bir alafonu olduğu anlaşılan bu ses çoğunlukla niteliğin adı olan *ḡunne* kelimesiyle de ifade edilmiştir. Burun kanalının hem do-

⁶¹ el-Kurtubî, *et-Mûḡīḥ*, 141.

⁶² Mekkî b. Ebi Tâlib el-Kaysî, *er-Ri'âye fî Tecvîdi'l-Krâ'eti ve Tahkîki Lafzi't-Tilâve*, thk. Cemal Muhammed Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2002), 122-123; İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 215-217.

laylı olması hem de sürtünme ortamlarının fazla olması bu kanalı kullanan seslerin süresini artıracığı açıktır⁶³. *Ğunne*'nin ses süresinin ölçüsü geç dönem tecvit eserlerinde konu edilmişse de ya med harfine benzetilmiş⁶⁴ ya da uzunluk derecelerinden söz edilmiştir, herhangi bir miktar yahut birimden söz edilmemiştir⁶⁵. Erken dönem tecvit eserlerinde ise dizim içerisindeki özel durumların *ğunne* süresine etkisi ölçü vermeksizin fakat detaylıca ele alınmıştır⁶⁶. Ed-Dânî'nin kullandığı '*muḥfâ* ses *muḥḥar* ses ölçüsündedir' ibaresindeki ölçünün süre ölçüsü olmadığını siyaktan anlıyoruz, zira konu, *ihtilas* ve *raḥm* olgularında pratiğe eksik yansıyan seslerin aruz vezinlerindeki karşılığı hakkındaki bahsin devamında yer alıyor⁶⁷.

Buraya kadar izini sürdüğümüz dizim içerisindeki ses uzunluklarının çeşitli tezahürleri, seslerin etkileşimini merkeze alan, başka bir ifadeyle fizyolojik gerekçelere dayalı, örneklerden ibaretti. Dizimin içerisinde anlamdan kaynaklı ses uzatma olaylarından da bahsedilir. Konuşanın söyleyeceği kelimeyi hatırlamak için bir önceki sesi uzatması⁶⁸ yahut yemin üslûbunda Allah lafzının uzatılması⁶⁹ bunlardandır. Tecvit eserlerinde ise *mubâlağa* veya *tazim* meddi diye adlandırılan *med* konusunda karşımıza çıkmaktadır. Nitekim geç dönem tecvit eserleri de bu hususu dikkate alarak uzun ünlünün doğal uzunluğunun üzerinde uzatılmasını

⁶³ Beynî seslerin patlamalı seslere nazaran uzun oluşu ilgili bölümde geçmişti.

⁶⁴ İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 167; *Ğunne* niteliğinin medde benzetilmesi erken dönem teliflerinde de bulunur, örnek için bk. ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 113.

⁶⁵ Saçaklızâde *ğunnenin* ihfâ halindeki derecelerinden ilk söz edenin kendisi olduğunu ifade eder, bk. *Cuḥdu'l-Muḥill*, 205

⁶⁶ bk. ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 114; el-Kurtubî, *et-Mûḍiḥ*, 142-3; muhtasar bir çalışma olan *el-İnbâ*'da ise *ğunnenin irsâli* yani uzatılması önerilir, bk. İbnu't-Taḥhân, *el-İnbâ*, 30.

⁶⁷ ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, 96.

⁶⁸ Buna *tezekkür meddi* de denir, başka bir uzatma şekline de *inkâr meddi* tabiri kullanılır, bunları ve benzerlerini İbn Cinnî *harfu'l-lîni'l-mechûl* üst başlığında birleştirir, detay için bk. İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, 3:128.

⁶⁹ İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâiş*, 2:371.

etkileyen faktörleri öncelikle lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılmışlar, lafzî faktörleri de kendi içerisinde hemzeye ve sükûna ayırmışlardır⁷⁰.

SONUÇ

Bazı fonetik kavramların yansıttığı Arap dili fonetiğinde süre anlayışının izini sürdüğümüz bu çalışmada ilk olarak sesleri dizimden bağımsız olarak ele aldık. Klasik eserlerdeki bazı tespitlere çağdaş çalışmaların verileri de eklendiğinde ortaya çıkan sonuç ses üretim aşamasında sesin süresini belirleyen en önemli faktörün ses niteliği olduğunu ortaya koymuştur. Bununla birlikte bilhassa ünlülerde ve *dâd* sesinde boğumlanma yerinin de etkisinden söz edildiğini gördük. Konuşma seslerinde süre faktörünün ünlü seslerde belirleyici olması, yani kısa ve uzun ünlülerin morfolojideki fonem değerlerinin farklı olması, ünlü seslerin bu değerlere göre yapılandırılmasına yol açmış ve ses sürelerini tespit etmeye yönelik ölçeklerin belirlenmesini gerekli kılmıştır. Aruzda kullanılan ses süresi birimlerinin de aynı yapının devamı olması bize sükûnlu ünsüzlerle uzun ünlülerin eşdeğer olduğunu ve buna bağlı olarak ünsüzlerin zamandan aldığı payın da göz ardı edilemez olduğunu göstermiştir. Sarf ilmi ve dolayısıyla sözlüklerin de aynı ölçekleri kullandığı anlaşılmıştır. Şu var ki Kur'an tilavetinin uygulama esaslarını belirleme gayesiyle oluşan tecvit ilmi, ölçek konusunda biraz daha hassas davranmak durumunda olmuştur. Mamafih ses düşmelerinden veya eklemelerinden oluşan ses değişimlerinin dilbilgisinin uhdesine bırakıldığına da tanık olduk. Çalışmamızın sonunda dikkatimizi çeken en önemli husus dizim içerisindeki ses uzunluklarını açıklamaya yönelik kavram ve tabirlerin beklediğimizden çok fazla olmasıydı. Özel bir çalışmayı hak eden bu durum Arap dili fonetiğinin seslerin nitelikleri kadar kemiyetlerini de dikkate aldığının en belirgin göstergesidir.

⁷⁰ el-Kârî, *el-Minahû'l-Fikriyye*, 242; el-Ezherî, *el-Havâşî'l-Ezheriyye*, 89; Saçaklızâde, *Cuhdu'l-Mukill*, 222.

KAYNAKÇA

- Abdullah, Hamin Abdullah. 'Against the Class of Liquids'. *Jordan Journal of Modern Languages and Literature* 5, sy.1(2013): 31-56
- Abduttevvâb, Ramazan. *Medhal ilâ 'İlmi'l-Luğa ve Menâhici'l-Bahşi'l-Luğaviyy*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1997.
- Ahmed, İmâd Hamîd. 'İşbâ'u'l-Hareketi ve'l-İctizâ'u Bihâ an Harfi'l-Meddi fi'l-Lehecêti'l-'Arabiyyeti'l-Kadîme'. *Mecelletu Âdâbi'l-Ferâhîdî*, 9: (2011) :35-74
- Bişr, Kemal. *'İlmu'l-Eşvât*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2000.
- el-Cezerî, Muhammed b. Muhammed İbnu'n-Nâzım. *el-Havâşî'l-Muflime fi Şerhi'l-Muqaddime*. Kahire: el-Matbaatu'l-Meymeniyye, 1309h.
- ed-Dânî, Ebu Amr. *et-Taḥdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru 'Ammâr, 2000.
- Enîs, İbrâhîm. *el-Eşvâtü'l-Luğaviyye*. Mısır: Mektebetu'l-Anglo, 2007.
- el-Ensârî, Zekerîya. *ed-Dekâiku'l-Muḥkeme fi Şerhi'l-Muqaddime*. Kahire: el-Mektebetu's-Sa'îdiyye, thz.
- el-Ezherî, Abduddâim. *et-Tırâzâtü'l-Mu'allame fi Şerhi'l-Muqaddime*. thk. Abdurrahman Bedr. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2005.
- el-Ezherî, Halid b. Abdullah. *el-Havâşî'l-Ezheriyye fi Halli Elfâzi'l-Muqaddimeti'l-Cezeriyye*. thk. Muhammed Berekât. Dimaşk: yy., 2002.
- Ḥalef, Sîvân. 'İtâletü Eşvâtü'l-Meddi ve Şavteyi'l-Lîni fi'l-'Edâi'l-Ḳur'âniyyi ve 'İlmi'l-Eşvât'. *Mecelletu Mîsân Li'd-Dirâsati'l-Akâdîmiyye* 10, sy. 18 (Haziran 2011): 22-36.
- el-Hamed, Ğânim Kaddûrî. *Ebhâşun fi 'İlmi't-Tecvîd*. Amman: Dâru 'Ammâr, 2002.
- Hasan, Süheyr Kazım. 'el-Harekâtü ve Ensâfu'l-Harekâti ve Eşbâhu'l-Harekât'. *Mecelletu Âdâbi'l-Basra* 55 (2011): 168-191.
- el-Hatîb, Salih. 'The Formal Notation of Some Phonological Processes in the Holy Quran'. *JKAU Educ. Sci.* 16 (2003): 25-37.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth. *el-Ḥaşâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr 3 cilt. Mısır: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth. *Sirru Şimâati'l-İ'râb*. thk. Hasan Hindâvî 2 cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Dureyd, Ebu Bekr. *Cemheretu'l-Luğa*. thk. Remzi Balebekî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed. *et-Temhîd fi 'İlmi't-Tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbnu't-Tahhân, es-Sumâtî. *el-'İnbâ' fi 'Uşûli'l-'Edâ*. thk. Hâtîm Salih ed-Dâmin. Şarika: Mektebetu'-Sahâbe, Kahire: Mektebetu't-Tâbi'in, 2007.

- Mahmûd, Safvet. *el-Ma'ârifü's-Şavtiyye'inde'l-Mutekaddimîn min Hilâli'l-Muştalahâti'l-Letî Kaddemûhâ*. Danş. Mubarek Muhammed Rahme. Ummudermân: Ummudermân Ün. yy. (matbu doktora tezi), 2013.
- el-Kârî, Ali. *el-Minahü'l-Fikriyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Ceceriyye*. thk. Usâme 'Atâyâ. Dimaşk: Dâru'l-Ğavşânî Li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012.
- el-Kaysî, Mekki b. Ebi Tâlib. *er-Ri'âye fî Tecvîdi'l-Kırâ'e ve Tahkîki Lafzi't-Tilâve*. thk. Cemal Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2002.
- el-Kurtubî, Abdulvehhâb. *el-Mûdîh fî't-Tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru 'Ammâr, 2000.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî. *Cuhdu'l-Mukill*. thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru 'Ammâr, 2008.
- Sîbeveyh, Ebu Bîşr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Hârûn, 5cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1982.
- Taşköprülüzâde, İsmâuddîn Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-Sa'âde ve Mişbâhu's-Siyâde*, 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1985.
- Taşköprülüzâde, İsmâuddîn Ahmed b. Mustafa. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Ceceriyye*. thk. Muhammed Sîdî el-Emîn. Medine: Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1421h.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 147-166

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 147-166

✽ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✽

Gazâlî ve Thomas Aquinas'ta Tanrı'nın Kudreti ve İmkânsızlık God's Power and Impossibility in al-Ghazâlî and Thomas Aquinas

Özcan Akdağ*

ÖZ

Ortaçağ'da, İslam düşüncesi içerisinde yazılmış olan İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: İlâhiyat*'ı, Gazâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife*'si ve İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in eserlerine yazmış olduğu şerhler gibi pek çok felsefi ve teolojik eser Latinceye çevrilmiştir. Söz konusu çeviri eserler vasıtasıyla, İslam düşüncesinde carî olan, Tanrı'nın tikelleri kendi zatlarında bilip bilmediği, Tanrı'nın zâtı gereği filde bulunup bulunmadığı, din ve felsefenin uzlaşıp uzlaşmayacağı gibi tartışmalı pek çok mesele Batı'ya intikal

ABSTRACT

During the Middle Ages, most of theological and philosophical works, like Avicenna's *eş-Şifâ: İlâhiyat* (*The Healing: Metaphysics*), al-Ghazâlî's *Maqâsıd al-Falâsifa* (*The Aims of Philosophers*), and Averroes's commentaries on Aristotle's books were translated into Latin language. Through these translations, many controversial issues in the Islamic thought, like "whether God knows partials in their essence", "whether God acts necessarily because of His nature", and "whether reason

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion.
Kayseri/Turkey (ozcanakdag@erciyes.edu.tr).

- ♦ Bu makale, ERÜ BAP birimi tarafından SDK-4197 numara ile desteklenmiş olan "Gazâlî ve Thomas Aquinas'a Göre Tanrı'nın Özgürlüğü", (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2015) adlı çalışmam temele alınarak üretilmiştir.
- ♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

- ♦ This article is extracted from my PhD dissertation entitled "Divine Freedom in al-Ghazâlî and Thomas Aquinas" (PhD. dissertation, Erciyes University, Turkey, 2015) which was supported by Research Fund of the Erciyes University. Project Number: SDK-4197.
- ♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

etmiştir. Bunlara ilaveten Tanrı'nın mutlak kudretinin alanının ne olduğu sorunu da Batı düşüncesinde bilinir hale gelmiştir. Bu çalışmada, "Tanrı mantıksal olarak mümkün olanı yapabilir ve bu durum Tanrı'nın mutlak kudretine hâle getirmez" anlayışının Latin Batı dünyasına İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sı ve Gazâlî'nin *Makâsıd*'ının çevrileri vasıtasıyla intikal ettiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Gazâlî'nin *Makâsıd*'ta bu konuya ilişkin serdettiği fikirler ile Hristiyan teolog/düşünür Thomas Aquinas'ın fikirleri arasında önemli ölçüde benzerlik söz konusudur. Söz konusu benzerlik temele alınarak, Thomas Aquinas'ın bu hususta İslam düşüncesinden beslendiği düşüncesinin kuvvetle muhtemel olduğu söylenebilir.

ANAHTAR KELİMELE: Gazâlî, Thomas Aquinas, İmkânsızlık, Zorunluluk, Tanrı'nın Kudreti.

and revelation can be reconciled or not" were conveyed into Latin West. In addition to these issues, the problem of scope of God's absolute power has been known by Latin thinkers as well. In this paper, I tried to show the idea of "God can do logically possible affairs and this does not limit God's absolute power" conveyed in to Latin West through translations of Avicenna's *al-Şifâ* and al-Ghazâlî's *Makâsıd*. As far as I can see, there is a drastic textual similarity between the ideas of al-Ghazâlî and Thomas Aquinas about this matter. Based on the similarities between al-Ghazâlî and Thomas Aquinas, it should be assumed that it is highly probable that Thomas Aquinas' idea about God's power goes back to Islamic tradition.

KEYWORDS: al-Ghazâlî, Thomas Aquinas, Impossibility, Necessity, God's Power.

SUMMARY

Is there any limit to God's Power? Many theist thinkers argue that God is omniscient, omnipotent and wholly good. Like other theist thinkers al-Ghazâlî and Thomas Aquinas approve that God is omnipotent. But the problem is whether God's power has a limit or not. If God is omnipotent, then He can do whatever He wants, like a square-circle or another logically impossible state of affairs. However, most of theist thinkers argue that God can do logically possible state of affairs. If He cannot do a square-circle, it does not limit God's absolute power. According to some contemporary authors, the idea that "God can do logically possible state of affairs" is accepted since Thomas Aquinas time. According to them, since the time of Thomas Aquinas (1224-1274), it has been recognized that the exercise of

God's power must be limited to what is logically possible. Looking at this assertion, there is no one asserting that God can do logically possible state of affairs before Thomas Aquinas. In this study, I tried to show that these debates have their roots in Islamic tradition.

The eminent Muslim thinkers Avicenna and al-Ghazâlî (d. 1111) evaluated the issue whether God can do logically impossible. According to Avicenna, if something is possible itself, it should be connected with power. He writes "It is, hence evident -clear- that the meaning of a thing possible in itself is other than the meaning of its being enactable by power, even if, in subject, the two are the same. Its being enactable by power is necessary concomitant of its being possible in itself." It is clearly seen that, for Avicenna, possibility and impossibility do not depend on an agent's power.

In order to explain this point, al-Ghazâlî makes a distinction between propositions. According to him, some propositions are *first principles* (*awwaliyât*), like "The number two is more than one" and "The whole is greater than its parts." This kind of beliefs cannot be attained via senses, but they can be attained by the intellect. Some of the propositions are *the judgment of perception* (*maḥsūsāt*), like "The sun shines" and "The light of moon increases and decreases"; *the judgment of experience* (*tajrubiyyât*), like "The fire burns"; *generally accepted opinions* (*mutawatirât*), like knowing that there is a city called Mecca; *estimative opinions* (*wahmiyyât*), like "everything that has no place, either in the world or outside of it, is impossible"; *customary beliefs* (*mashḥūrât*), like "falsehood is improper", "the justice is necessary", "God is omnipotent", etc.

It is clearly seen, al-Ghazâlî counts the proposition "God is omnipotent" in the customary beliefs. These beliefs are based on habits and depend on the socio-cultural situations. According to al-Ghazâlî, while some of these propositions might be true, some of them are false. For this reason, we need to make a detailed examination of the proposition "God is omnipotent" in order to determine whether this proposition is true or not. Many people suppose this proposition is absolutely true, but for al-Ghazâlî, this proposition is not absolutely true. When we closely examine

the proposition, we can clearly see that God cannot create a being like Himself. For this reason, we need to say that “God can do everything is possible for Him to do”. Similarly, when we say that God is omniscient”, we need to understand that God can know everything that is possible for Him to know. Because God cannot know a being like Himself. He writes “...when we say that ‘God is omnipotent’, we cannot see immediately that there might be something over which He did not have power until we realized that He could not create another being like Himself. Then we became aware of the error of our assertion. But the true assertion is that ‘He can do everything that is possible for Him to do. This has no contradictory that is true.”

It can be seen, al-Ghazâlî obviously states that the proposition “God is omnipotent” is not a first principle but a customary belief. He also states that the proposition “God is omniscient” can be understood as “God can know everything that it is possible for Him to know”. However, al-Ghazâlî keeps on the same idea not only in *Maqāṣid* but also in his other works, like *Mi’yār al-‘İlm* (*Criterion of Knowledge in the Art of Logic*) and *al-Iqtisād fī al-İ’tiqād* (*Median in Belief*).

My suggestion is that al-Ghazâlî might get this idea from Avicenna. According to Avicenna, the proposition “God is omnipotent and omniscient” is a customary belief, like “justice is necessary” and “falsehood is improper.” In this course, he writes in his work *Dānişname-i Âlai* (*The Highest Knowledge*), “It is impossible to say that “God can do impossible things” and “God is omniscient and knows everything because of an assistant.”

Similarly, Thomas Aquinas, like Avicenna and al-Ghazâlî, states that God can do everything that is possible. He says in *Summa Theologica*, “All confess that God is omnipotent; but it seems difficult to explain in what His omnipotence precisely consists: for there may be doubt as to the precise meaning of the word “all” when we say that God can do all things. If, however, we consider the matter aright, since power is said in reference to possible things, this phrase, “God can do all things” is rightly understood to mean that “God can do all things that are possible” and for this reason He is said to be omnipotent.”

As we can see, there is a similarity between al-Ghazâlî's understanding of God's absolute power and Thomas Aquinas's. It is well known that Thomas Aquinas reads -Ghazâlî's *Maqâsîd*. Based on the textual similarity, it is possible to argue that Thomas inherited this idea from al-Ghazâlî's *Maqâsîd*. Consequently, we can assert that the idea that "God can do possible itself and this cannot limit God's absolute power" began with the Islamic tradition rather than Thomas Aquinas, unlike Micheal Peterson, William Haskers, and the others argued. Therefore, it is possible to say that Thomas Aquinas thanks to his reading of al-Ghazâlî's *Maqâsîd* about this matter.

GİRİŞ

Gündelik hayatımızda birtakım şeyleri "mümkün" olarak isimlendirirken, bazı şeyleri de "imkânsız" olarak adlandırmaktayız. Bunu yaparken de o şeyin kudretimiz kapsamına girip girmeyeceğini temele almaktayız. Nitekim bizden talep edilen ya da yapmayı düşündüğümüz bir şeyi, şayet bizim kudretimizin taalluk alanına giriyorsa o şeyi "mümkün", söz konusu talep kudretimizin sınırlarını aşıyorsa, onu da "imkânsız" olarak nitelemekteyiz. İnsanın fiillerinden hareketle ortaya konulan imkân anlayışının "kudretin taalluk" alanı ile ilişkisi olduğu ortadadır. Bu bağlamda imkânı ya da imkânsızlığı, kudrete konu olan ya da olmayan şeklinde tanımlamak mümkün gözükmektedir. Peki, Tanrı söz konusu olduğunda, imkân ve imkânsızlık kavramlarını, O'nun kudretinin taalluk alanına giren şey ya da girmeyen şey olarak tanımlamak mümkün müdür? Söz gelimi "Tanrı'nın kudretinin taalluk ettiği bir fiili "mümkün", etmediği bir fiili de "imkânsız" olarak niteleyebilir miyiz? Ya da "imkân" ve imkânsızlık"ı, kudretten bağımsız bir gerçeklik olarak değerlendirebilir miyiz? Diğer bir deyişle "imkân" ya da "imkânsız" denilen şey, kudretle ilişkili olmayıp, şeylerin kendi zatına ilişkin birer mod/tarz mıdır? Bu çalışmamızda yukarıda dile getirdiğimiz sorular ekseninde, Ortaçağ'ın önde gelen simalarından olan Gazâlî (ö. 505/1111) ve Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) bu konudaki görüşlerini ele alacak ve bu hususta Thomas Aquinas'ın İbn Sînâ ve Gazâlî gibi Müslüman düşünürlerden beslendiğini göstermeye çalışacağız.

1. TARİHİ ARKA PLAN

İmkân, sözlükte, bir şeyin kolayca yapılabilmesi, bir fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir engelin bulunmaması ve o fiilin güç yetirilebilir olması anlamına gelmektedir.¹ Aristo'ya (ö. MÖ. 322) göre mümkün, iki zıttan birisini kabul etme olasılığı olan şeydir. Söz gelimi Sokrates oturuyorsa, 'Sokrates oturmuyor' önermesi yanlış olacaktır. Fakat söz konusu önermenin yanlışlığı o an için geçerlidir. Çünkü başka bir zamanda Sokrates'in oturmama eylemini gerçekleştirmesi mümkündür ve o zaman 'Sokrates oturmuyor' önermesi doğru olabilir.² Zorunlu ise, olmaması imkânsız olandır.³ Başka bir deyişle zorunlu, hem böyle hem de başka tarzda olamayandır.⁴ Müslüman düşünür Fârâbî (ö. 950) ise mümkünü, iki zıttan birisini kabul etmeye istidatlı olan şey olarak tanımlar. Şayet bu zıtlardan sadece bir tanesi doğru olsaydı, bu şeyin karşıt durumları kabul etmesi söz konusu olamazdı. Ona göre şeylerin var olması, onların tabiatından kaynaklanan imkâna dayalıdır; eğer şeyler bu şekilde bir imkân sahip olmasaydı, Tanrı'nın var etme ve yok etme fiiline konu olamazdı. Dolayısıyla mümkün, var olma ve yok olma tabiatını kabul eden bir durumdur. Şayet X, bu istidatlarından/imkânlardan sadece bir tanesini zorunlu olarak kabul etseydi, bu durumda X zorunlu bir şey olacaktı. Dolayısıyla X, Tanrı'nın yaratma ve yok etme fiiline de konu olamayacak ve tabiatları itibarıyla mümkün olan şeylerin, bu istidatlardan bir tanesini kabul etmesi söz konusu olmayacaktı.⁵

Bununla birlikte Fârâbî açısından, zorunlu (zaruri) ise, müşterek bir kavramdır ve üç anlama gelir: Birincisi varlığı ezeli ve ebedi olan varlık için kullanılan anlamdır ve olmaması mümkün olmayan anlamına gelir. Bu açıdan Tanrı *vâcibu'l-vücûd*'tur. İkincisi, gözün varlığı devam ettiği sürece, gözde mevcut olan mavi renginin de varlığının devam etmesi gibi konunun varlığı devam ettiği sürece o konuda var olan niteliğin de devam etmesidir. Üçüncü anlamda zorunlu ise, Zeyd'in ayakta durması anında,

¹ Mahmut Kaya, "İmkân", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 22, (Ankara: TDV. Yay., 2000), 224.

² Aristo, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yay., 2010), 264.

³ Aristo, *Metafizik*, 207.

⁴ Aristo, *Metafizik*, 223.

⁵ Fârâbî, *Peri Hermenias Muhtasarı*, trc. Mübahat Türker-Küyel, (Ankara: AKM Yay., 1990), 94.

bu fiilin failde devam etmesi anlamında kullanılmaktadır. Fârâbî açısından zorunlu kavramının birinci anlamı asıl iken, diğer iki anlamı bağımlı/görelî bir zorunluluğa referansta bulunmaktadır.⁶

İbn Sînâ (ö. 1037) ise mümkünü var olan her şeyin, var olmadan önceki var olma imkânı olarak tanımlar. Şayet bir şey zât bakımından imkânsız olsaydı o şey var olamazdı. Bir şeyin varlık sahnesine çıkma imkânı, kudret sahibinin ona güç yetirmesi değil, o şeyin zâtındaki imkândan dolayıdır. Şayet bir şey imkânsız olsaydı, ona kudretin taalluku söz konusu olmazdı. Kudret imkânsıza değil, mümkün olana taalluk eder.⁷ “Varlık” ve “şey” kavramlarının evvelî kavramlar olması gibi, “zorunlu”, “mümkün” ve “imkânsız” kavramları da evvelî kavramlardır.⁸ *Dânişnâme*'de ise İbn Sînâ, yukarıda dile getirilen tanımlardan farklı bir “zorunlu” ve “imkânsız” tanımı sunar. Var olan her şey ya bizâtihi zorunludur ya da değildir. Bizâtihi zorunlu olmayan ya mümkündür ya da imkânsızdır. Bizâtihi mümkün olan, nedeninin bulunması koşuluyla zorunlu, nedeninin bulunmaması koşuluyla da imkânsız olur. Bir şey nedeni dikkate alınmaksızın ne zorunlu ne de imkânsızdır. Söz gelimi dört sayısı, imkânsız ise asla var olamaz. Ama iki tane ikinin toplamı ile var olduğunu dikkate alırsak, o zaman o şey, şartı bakımından zorunlu olacaktır.⁹ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre imkân, takdir edilmiş olan şey ya da kadim varlığın kudretinin taalluk ettiği bir şey değildir; çünkü biz, bir şeyin takdir edilip edilmediğini değil, mümkün olup olmadığını bilebiliriz. Dolayısıyla bir şeyin ‘takdir edilmiş’ olması, o şeyin sahip olduğu imkân sebebiyledir.

Aristo, Farâbî ve İbn Sînâ gibi önde gelen düşünürlerin zorunlu, imkân ve imkânsız gibi kavramlardan ne anladıklarına ana hatlarıyla değinmiş olduk. Şimdi de Gazâlî ve Thomas Aquinas'ın bu hususta ne tür bir tutum içinde olduklarına geçebiliriz.

⁶ Fârâbî, *Peri Hermenias Muhtasarı*, 94.

⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul. Litera Yay. 2004), 162. Ayrıca Bk. M. Cüneyt Kaya, *Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya Göre Varlık ve İmkân*, (İstanbul: Klasik Yay., 2012), 186.

⁸ Cüneyt Kaya, *Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân Kavramı*, 282.

⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, trc. Murat Demirkol, (İstanbul: TYEKB, 2013), 213-14.

2. GAZÂLÎ ve THOMAS AQUINAS

Bilindiği gibi teistik anlayışta Tanrı, her şeye kadirdir ve dilediği her şeyi yapabilir. Dolayısıyla O'nun kudretini sınırlayan hiçbir şey yoktur. Bir teist olan Gazâlî de Tanrı'nın diğer sıfatları gibi kudret sıfatı bakımından da kâmil olduğunu düşünür. Dolayısıyla O'na denk başka bir varlığın olması mümkün değildir. Eğer kâmil kudrete sahip iki varlık olsaydı ve bunlar da kudret bakımından denk olsaydı, bu durumda yeri yaratanın göğü de yaratması mümkün olurdu. Eğer bu varlıklardan birisi göğü yaratmaya muktedirken diğeri değilse, şu halde onlardan birisi aciz olacaktır. Eğer bunların arasında bir yardımlaşma söz konusu ise, bu da mutlak kudret niteliğini ortadan kaldıracaktır. Sonuç olarak bu varlıklardan birisi mutlak kudret sahibi ise, diğerrinin mutlak kudret sahibi olması mümkün değildir; bu da *temanu'* kanıtı olarak bilinen delildir.¹⁰ Her ne kadar Gazâlî bu delil ile Tanrı'nın tek olduğunu kanıtlamaya çalışsa da, O'nun muktedir bir varlık olduğunu da temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bu delilin yanı sıra Gazâlî, Tanrı'nın muktedir bir varlık olduğunu göstermek için âlemin *düzenli* ve *tertipli* bir fiil oluşunu da temele alır. Âlem muhkem ve müretteptir. Muhkem ve mürettep olan her fiil kadir bir failden sadır olur. O halde âlem kadir bir failden sadır olmuştur. Dolayısıyla akıl, 'Muhkem olan her fiil, kadir bir failden sadır olur' önermesini zorunlu olarak kabul eder.¹¹

Benzer şekilde Thomas da, Tanrı'nın kudret sahibi olduğunu göstermek için tecrübeden yani âlemde hareket eder. Ona göre, âlemde tecrübe ettiğimiz ikincil nedenler fiilde bulunurken, İlk İlke'in kudreti ile fiilde bulunur. İlahî faaliyet kesilirse, ikincil nedenlerin bütün faaliyeti de ortadan kalkacaktır. Bundan dolayı her fiil, nihai anlamda Tanrı'ya irca edilebilir.¹² Şunu da belirtmek gerekir ki Thomas açısından her ne kadar tecrübe ettiğimiz ve tabîî şekilde fiilde bulunan şeylerin kudreti, tek tip fiil

¹⁰ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Thk. İbrahim Agâh Çubukçu ve Hüseyin Atay, (Ankara: AÜİF Yay., 1962), 77-78 / *İtikat'da Orta Yol*, trc. Kemal Işık, (Ankara: AÜİF Yay. 1971), 57-58.

¹¹ Gazâlî, *el-İktisâd*, 80-81 / *İtikat'da Orta Yol*, 60-61.

¹² Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, İng. trc. Vernon J. Bourke, (Notre Dame: Notre Dame Uni. Press, 2001), 219-222.

gerçekleştirmek üzere belirlenmiş olsa da, Tanrı'nın kudreti böyle değildir. Zira Tanrı tabîî bir zorunlukla değil, özgür iradesi ile fiilde bulunur.¹³

Gördüğümüz gibi, her iki düşünür de Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu âlemden hareketle temellendirmektedir. Peki, 'Tanrı her şeye kadirdir' dediğimizde bu önerme hangi bağlamda anlaşılmalıdır? Önermede zikredilen 'her şey' kavramıyla kastedilen şey nedir? Şu halde, Tanrı bir daire-kare yaratabilir mi veya $2+1=17$ önermesini doğru kılabilir mi? Peterson ve Hasker gibi yazarların iddiasına göre, Thomas Aquinas'tan beri Tanrı'nın kudretinin, en azından *mantıksal olarak mümkün olanla* sınırlanması gerektiği kabul edilegelmiştir. Tanrı'nın kudretinin mantıksal olarak mümkün olanla sınırlandırılması ve O'nun bu şekilde eylemde bulunması mutlak kudret düşüncesine hâlel getirmez. Bununla birlikte Tanrı, Everest dağına tırmanmak gibi bir eylemi gerçekleştiremez; çünkü Tanrı tırmanma eylemini gerçekleştirmek için bir bedene sahip değildir. Bundan dolayı Tanrı, mantıksal olarak mümkün olan ve kendi mahiyeti ile tutarlı olan her türlü fiili yapabilir.¹⁴ Kanaatimizce Tanrı'nın, kendi zâtında mümkün olan şeyi yapabilmesi kabul edilebilir bir iddiadır. Fakat bu düşünce Thomas ile değil, daha önce İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkmıştır. Thomas'ın da, kısmen İbn Sînâ'dan, kısmen de Gazâlî'den beslenerek, Tanrı'nın kudretinin zâtında mümkün olan şeylere taalluk edebileceği düşüncesini benimsediğini ve Ortaçağ Batı dünyasına kazandırdığını iddia ediyoruz. Bu bağlamda iddiamızı temellendirmek için Gazâlî ve Thomas'ın, 'mümkün' ve onun karşısı olan 'imkânsız' kavramından ne anladıklarını detaylı şekilde ortaya koymak yerinde olacaktır.

Gazâlî için imkân, *aklî* bir durumdur ve aklın takdir ettiği hükümler mümkün, takdir edemediği, mümteni gördüğü hükümler ise imkânsızdır. Eğer akıl bir hükmün/şeyin yokluğunu takdir edemiyorsa o şey de zorunludur.¹⁵ Thomas da, İbn Sînâ ile benzer şekilde bir şeyin imkânının kud-

¹³ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, İng. trc. James F. Anderson, (Notre Dame: Notre Dame Uni. Press, 2012), 68.

¹⁴ Micheal Peterson, William Hasker, David Basenger ve Bruce Reichenbach, *Aklî ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, trc. Rahim Acar. (İstanbul: Küre Yay., 2009), 88.

¹⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Thk. Selahaddin el-Hevvari, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 74-75 / *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Bekir Karlığa, (İstanbul: Çağrı Yay., 1981), 41-42.

retle değil, aksine o şeyin zorunlu ya da imkânsız olmasıyla ilişkili olduğunu ifade eder. Söz gelimi bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik açiya eşit olmasının zorunluluğu, kudrete konu olamaz ve böyle bir zorunluluk da mutlak kudret anlayışına hâlel getirmez.¹⁶

Her ne kadar Gazâlî *Tehâfüt*'te mümkünün aklî bir mefhum olduğunu söylese de, *el-İktisâd*'ta mümkünün, makdur olduğunu ve kudretin imkândan başkasına taalluk etmediğini temele alarak, her mümkünün makdur olduğu neticesine ulaşmaktadır.¹⁷ Akıl her ne kadar idrak niteliğine sahipse de, idrak edilen şeyler aynı düzeyde değildir. Bir şeyin hem hadis hem kadim olmasının imkânsızlığı, hem var hem yok olamaması, özel (*hass*) olanın var olması durumunda genel (*amm*) olanın var olmasının gerekliliği, iki sayısının bir sayısından büyük olması, iki tane üç sayısının toplamının altı etmesi gibi şeyler evvelî bilgilerdir. Bunlar zorunluya (vacip), mümkün (caiz) ve imkânsıza (müstahil) ilişkin aklın sahip olduğu zaruri önermelerdir. Nazariyat, yani araştırma ile elde edilen bilgiler ise, aklın hemen kabul etmediği, belirli bir araştırma sonrasında elde edip kabul ettiği bilgilerdir.¹⁸ Başka bir eserinde Gazâlî, aklın imkânsız olarak hükmettiği bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığına dikkat çeker. Söz gelimi veli olduğu düşünülen bir kimse, 'X kişi, yarın ölecektir' derse, bu duruma ilişkin bilgi konusunda akıl sınırlıdır. Zira bu durum ancak Tanrı tarafından bilinebilir. Veli olduğunu iddia eden birisi 'Tanrı, yarın kendisi gibi bir varlık yaratacak' tarzında bir bilginin kendisine ifşa edildiğini söylese, akıl bunu hemen reddeder. Bunun nedeni aklın onu anlamadaki kusurundan dolayı değil, o şeyin zâtındaki imkânsızlık dolayısıyladır. Bundan daha imkânsız olan bir durum ise kişinin 'Tanrı, yarın

¹⁶ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, İng. trc. Anton C. Pegis, (Notre Dame: Notre Dame Uni. Press, 2009), 262.

¹⁷ Gazâlî, *el-İktisâd*, 82 /*İtikat'da Orta Yol*, 62.

¹⁸ Gazâlî, "Mişkâtü'l-Envâr", *Mecmuatü Resâili el-İmam el-Gazâlî*, Thk. İbrahim Emin Muhammed, (Kahire: el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Tarihsiz), 290-91/*Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*, trc. Şadi Eren, (İstanbul: Nesil Yay., 2010), 23-24. Benzer örnekler için bk. *el-İktisâd*, 84/ *İtikat'da Orta Yol*, 63. Ayrıca bk. *Mihâkku'n-Nazar*, Thk. Muhammed Bedreddin Na'sanî, (Beyrut: D'âru'n-Nahdati'l Hadîse, 1966), 35/*Düşünmede Doğru Yöntem*, trc. Ahmet Kayacık, (İstanbul: Ahsen Yay., 2002), 79 ve *Mîyâru'l-İlm fi'l-Mantık*, Şerh ve Thk. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 178/*Mî'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, trc. Ali Durusoy ve Hasan Hacak, (İstanbul: TYEKB, 2013), 252-54.

beni kendisi gibi kılacak ve ben Tanrı olacağım' demesidir. Böyle bir durumda hadis olan varlık, kadim varlık haline gelecektir ki bu da muhaldir.¹⁹ Gazâlî, önermelerin cihetlerini ele aldığı yerde 'canlı' kavramının insana nispetinin zorunlu olduğuna, ama 'taş' kavramının insanın zâtî niteliklerine aykırı olmasından dolayı 'İnsan taştır' önermesinin bizâtihi imkânsız olduğuna dikkat çeker.²⁰

Her ne kadar Gazâlî imkân, zorunluluk ve imkânsızlık kavramlarını ele aldığı *Mî'yar*'da amacının filozofların kavramlarını açıklamak olduğunu söylese de,²¹ "buna bir şey daha ekliyoruz ve diyoruz ki ..." diye devam ederek zât bakımından (bizâtihi) ve başka bir şey nedeniyle (ligayrihi mümteni) şeklinde iki tür imkânsızlık olabileceğini söyler. Söz gelimi beyazlık ve siyahlığın aynı anda aynı konuya atfedilmesi zâtı bakımından mümtenidir. Kıyametin şu anda kopması mümkün iken, Tanrı'nın ilminde onun için belirli bir zaman tayin edilmiş olması ve bu ilmin cehle dönüşmesinin imkânsız olmasından dolayı bu fiil başka bir şey nedeniyle mümtenidir.²² Buradan hareketle Gazâlî'nin burada sadece filozofların terimlerini açıklamakla kalmayıp, bizâtihi ve ligayrihi imkânsız şeklinde bir ayrımı kabul ettiğini söyleyebiliriz.

el-İktisâd'ta da benzer bir değerlendirmeye yer veren Gazâlî âlemin zorunlu, mümkün ve muhal olmasını kadim iradeye bağlar. Kadim iradenin varlığı farz edildiğinde, iradenin taalluk ettiği şeyin yok olması imkânsızdır. Eğer irade âlemin zorunlu olmasına taalluk etseydi, âlem zorunlu olurdu. Eğer kadim irade taalluk etmeseydi, o zaman âlem muhal olurdu. Çünkü hadis olanın var olması için bir sebep gereklidir. Sebep yoksa hadis olan bir şeyin meydana gelmesi muhaldir. Âlemin mümkün

¹⁹ Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tarihsiz), 125 / *İlahî Ahlak*, trc. Yaman Arıkan. (İstanbul: Elif Ofset, 1983), 339.

²⁰ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, Thk. Ahmed Ferid Mezidî, (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 30.

²¹ Gazâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, 283-84/ *Mî'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, 416-18.

²² Gazâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, 332-33/ *Mî'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, 524. Benzer bir değerlendirme için bk. "İlcâmu'l-Avam an İlmi'l-Kelâm", 236. Tanrı'nın ilminin cehle dönüşmesinin imkânsızlığı ve bunun zorunlu bir şey oluşuna dair bk. *el-İktisâd*, 161-62/ *İtikat'da Orta Yol*, 118-19.

olması ise, irade dikkate alınmaksızın, âlemin zâtına bakılması durumunda ortaya çıkar. Dolayısıyla zât bakımından mümkün olan bir durumun harici bir nedenden dolayı muhal olması mümkündür. Bunun gibi, Zeyd'in cumartesi sabah öleceğine dair bilginin Tanrı'nın ezeli ilminde olması halinde, onun için bir hayatın yaratılıp yaratılmayacağı meselesinde Gazâlî, söz konusu halde 'hayat' niteliğinin yaratılması zâtı itibarıyla mümkün, ama Tanrı'nın ilminin değişmezliği ve cehle dönmesinin imkânsızlığı sebebiyle de ligayrihî imkânsız olduğunu ifade eder.²³ Ebu Cehil'in iman etmesi konusunda da Gazâlî, onun iman etmesinin bizâtihî muhal olmadığını, aksine hariçteki bir sebepten (*muhalün ligayrihî*), yani Tanrı'nın ilminden dolayı muhal olduğunu belirtir.²⁴ Zira bir şey ezeli ilimde varsa ve ezeli irade de onun öyle olacağına taalluk etmişse, o şey, o şekilde var olacaktır.²⁵

Thomas da, Aristo'yu takip ederek²⁶ imkân ve imkânsızlığı üçe ayırmaktadır. Birincisi bilfiil ve bilkuvve kudret açısından imkân-imkânsızlıktır. Sözgelimi insan yürüme kudretine sahiptir ve bu kudret dolayısıyla insanın yürümesi mümkün olmakla birlikte onun uçması imkânsızdır. İkincisi ise, bir şeyin imkânı ve imkânsızlığı herhangi bir kudrete bağlı değildir. O şey, zâtından dolayı mümkün ya da imkânsızdır. Söz gelimi karşıt iki yüklem aynı anda, aynı konuya atfedilmesi imkânsızdır. Bundan dolayı aynı yüklem aynı eş zamanlı olarak tekzip ve tasdik edilmesi imkânsızdır ve bu durum Tanrı'nın kudretine de konu olamaz. Bunun sebebi Tanrı'nın kudretindeki bir eksiklik dolayısıyla değil, o şeyin bizâtihî imkândan yoksun olmasıdır. Üçüncüsü ise, geometrik hesaplamalardaki matematiksel imkândır. Herhangi bir karenin alanını biliyorsak, buradan hareketle o karenin bir kenarının ölçüsünün hesaplayabiliriz.²⁷ Dile getirdiğimiz ayrımı temele alan Thomas, Tanrı'nın bir şeyi yapamamasının, birisi irade diğeri kudret bakımından olmak üzere iki nedenden ötürü olduğu neticesine ulaşır. Tanrı irade etmediği şeyi yapamaz. İnsan tabiatı gereği mutluluğu irade eder. Bunun gibi ilahî irade de 'ilahî iyiliğe' karşıt

²³ Gazâlî, *el-İktisâd*, 84-85 / *İtikat'da Orta Yol*, 63-64.

²⁴ Gazâlî, *el-İktisâd*, 181/ *İtikat'da Orta Yol*, 132.

²⁵ Gazâlî, *el-İktisâd*, 175/ *İtikat'da Orta Yol*, 128.

²⁶ Aristo, *Metafizik*, 264-65.

²⁷ Thomas Aquinas, *The Power of God*, İng. trc. Richard Regan, (New York: Oxford Uni. Press, 2012), 9-10.

bir şeyi irade edemez. Tanrı mutlak kudrete sahip olmasına rağmen, birtakım organlarla yapılan fiilleri îfâ edemez. Tanrı'nın bu tarzdaki fiilleri îfâ edememesinin nedeni kudretin kendisiyle değil, bizâtihî imkânla ilişkilidir. Söz gelimi Tanrı'nın kendisine denk olan başka bir varlık yaratması imkânsızdır. Zira yaratılmış olan şey bilkuvvelik içerecektir ve bu da Tanrı'nın mahza bilfiil bir varlık olduğu gerçeğine aykırıdır. Mahza bilfiil olmak sadece Tanrı'ya has bir sıfattır ve bu sıfat diğer varlıklara atfedilemez.²⁸ Dolayısıyla Thomas açısından imkân bir şeyin kendi zâtındaki imkândır ve Tanrı şeylerin zatından kaynaklanan imkân ve imkânsızlığı ortadan kaldıramaz.²⁹

Konuyu *Summa Contra Gentiles*'de daha detaylı şekilde ele alan Thomas, Tanrı'nın varlık olarak varlığın doğasına aykırı bir şey yapmayacağını söyler ve Tanrı'nın yapamayacağı şeyleri de on bir madde halinde sıralar. Birincisi Tanrı'nın bir şeyin özünü ortadan kaldıracak bir fiili îfâ edememesidir. Söz gelimi var olmak, yokluğun karşıtıdır. Tanrı, bir şeyi eş zamanlı olarak hem var hem de yok kılamaz. Dolayısıyla Tanrı çelişki ifade eden durumları yapamaz. İkincisi, Tanrı, aynı anda ve aynı açıdan, iki zıt yüklemi aynı konuda cem edemez. Üçüncüsü, bir şeyin özsel niteliğini ortadan kaldırmak o şeyi ortadan kaldırmaktır. Söz gelimi insan, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Bu özsel cüzler olmaksızın Tanrı bir insan yaratamaz. Dördüncüsü Tanrı, cinsin, altındaki türlere yüklem olması, bir dairede merkezden çizilen her çizginin eşit olması ve üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olması gibi bilimlerin birtakım ilkelerine aykırı bir şey yapamaz. Beşincisi Tanrı, çelişik bir duruma neden olacağı için geçmiş, olmamış kılamaz. Altıncısı Tanrı, her şeyi olduğu tarzda yarattığı için yaratılmış bir şeyin tabiatıyla bağdaşmayan bir şeyi yapamaz. Yedincisi, yaratılmış olan varlık nedenlenmiş bir varlıktır. Nedenlenmiş olan bir varlık da, bir sebep olmaksızın var olan İlk Neden olamaz. Dolayısıyla İlk Neden olan Tanrı, kendisi gibi bir varlık yaratamaz. Sekizincisi, her şey var olmak ve varlığını idame ettirmek için Tanrı'ya muhtaçtır. Bu sebeple Tanrı kendi başına (bizâtihî) kaim olan başka varlıklar yaratamaz. Dokuzuncusu, Tanrı'nın yapamayacağı şeyleri irade et-

²⁸ Thomas Aquinas, *The Power of God*, 17-18.

²⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, İng. trc. Fathers of the English Dominican Province, (London: Encyclopedia Britannica, 1952), 146-147.

mesi söz konusu değildir. Bu sebeple Tanrı yapabileceği şeyleri irade edebilir. Onuncusu Tanrı kendi varlığını zorunlu olarak irade eder, bu nedenle de kendi yokluğunu irade edemez. Son olarak Tanrı, kötülük yapmayı irade edemez ve dolayısıyla da günah işleyemez.³⁰

Görüldüğü gibi Thomas, bizâtihi imkân ve imkânsızlığın Tanrı'nın kudretinin taalluk alanını, belirlediğini düşünmektedir. Metafiziksel olarak mümkün olmayan ve mantıksal çelişki oluşturan şeylerin yanı sıra, geçmişte olan bir durum dahi Tanrı'nın kudretine konu olamaz. Her ne kadar Thomas, *The Power of God*'ta, Tanrı açısından geçmiş ve gelecek diye bir şeyin olmadığı ve bütün zamanların O'nun için ezeli şimdi olduğunu, dolayısıyla da O'nun fiilleri açısından geçmiş ve geleceğin herhangi bir zorunluluk ortaya çıkarmadığı şeklinde bir argüman sunsa da,³¹ *Summa Contra Gentiles*'de ve *Summa Theologica*'da olmuş olanı, olmamış kılma durumunun mantıksal bir çelişki oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Zira Sokrates oturma eylemini gerçekleştirdiyse, 'Sokrates oturdu' önermesi zorunlu olarak doğrudur ve 'Sokrates oturmadı' önermesi de zorunlu olarak yanlıştır. Bu iki önermenin aynı anda doğru olması mümkün olmadığı için geçmişte meydana gelmiş olan bir durumun olmamış kılınması, Tanrı'nın kudretine konu olamaz. Fakat burada söz konusu olan imkânsızlık, bir ölünün diriltilmesi hadisesindeki imkânsızlık gibi değildir. Ölüyü diriltmek bir çelişki içermez ve bizâtihi imkânsız bir durum da değildir. Bu fiilin imkânsız olarak telakki edilmesi kudrete referanslıdır. Dolayısıyla Tanrı mutlak kudret sahibi olduğu ve söz konusu fiil de bizâtihi imkânsız olmadığı için ölüyü diriltmek Tanrı'nın kudretine konu olabilir.³²

Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğu birçok teist tarafından kabul edilse de, kudrete ilişkin tartışmanın, onun kapsamı üzerinde yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Söz gelimi Gazâlî'ye göre 'Tanrı her şeye kadir-dir' önermesi meşhurâtandır. 'Yalan çirkindir', 'Suçsuz kimseye eziyet etmek çirkindir', 'Nimet verene şükretmek, ölüm anında bir kimseye yardım etmek güzeldir', 'Peygambere azap edilmemesi gerekir' vb. önermeler,

³⁰ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, 74-76. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, 146.

³¹ Thomas Aquinas, *The Power of God*, 17.

³² Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, 32 ve 147. Ayrıca bk. *Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics*, İng. trc. C. I. Litzinger, (Notre Dame: Dump Ox Books, 1993), 362.

herkesin ya da çoğunluğun kabul ettiği şeylerdir. Meşhur olan bu önermeler yakîn ifade eden zorunlu doğrular gibi değildir. Bunlar çocukluktan itibaren işitilen sözler olmasının yanı sıra toplumsal hayatın düzene sokulması için kullanılan kurallardır da. Bu önermeler hiçbir toplumda yaşamamış ve eğitim almamış kimseye arz edilirse, o kimsenin bunları reddetmesi mümkündür. Fakat 'iki, birden büyüktür' önermesi arz edilirse, o kimsenin bu ve bunun gibi önermeleri reddetmesi düşünülemez; zira bunlar zaruridir. Dolayısıyla meşhur önermelerin bazıları doğru bazıları yanlış olabilir. 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesi de meşhur önermelerden birisidir. Bu önerme, Tanrı'nın kendi zât ve sıfatlarını yaratmaya muktedir olmasına rağmen, yine de doğru kabul edilir.³³

Meşhur önermeler doğru ya da yanlışlık bakımından *çelişik* olarak değil, uygunluk ya da uygunsuzluk bakımından değerlendirilir. Yanlışın çelişkiği doğru olanıdır ama meşhurun zıddı ise, uygun olmayandır (*şeni'*). Dolayısıyla Gazâlî açısından nice doğru şeyler vardır ki *şeni'*dir, nice yanlış şeyler de vardır ki meşhurdur.³⁴ 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesinin bir çelişki içerdiği ilk bakışta ortaya çıkmayabilir. Fakat söz konusu önerme incelendiğinde, Tanrı'nın kendi gibi bir varlık yaratması imkânsız olduğu için, 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesinin çelişki ifade eden bir durumu tazammun ettiği ortaya çıkacaktır. Çünkü *yaratılmış olan* bir varlığın Tanrı olması mümkün değildir. Buradan hareketle Tanrı'nın kudretinin *kendinde mümkün (mümkünün fî nefsihî)* olan şeylere taalluk ettiği sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla 'Tanrı, kendinde mümkün olan her şeye kadirdir' önermesi, 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesi gibi bir çelişki de içermez.³⁵ Tespitlerimize göre İbn Sînâ da, 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesini meşhur önermeler içerisinde zikreder ve detaylı bir açıklama sunmaksızın 'Tanrı imkânsıza kâdirdir ve yardımcısı olması nedeniyle âlim ve kâdirdir'

³³ Gazâlî, *Mustasfâ: Min İlmi'l-Usûl*, Thk. Hamza b. Züheyr Hafız, (Medine: 1413), 150-52 /*Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*. trc. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yay., 2006), 74-75. Ayrıca bk. Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, 51.

³⁴ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, 51.

³⁵ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, 55. Gazâlî'nin, Tanrı'nın faaliyetinin mantıksal olarak mümkün olanla sınırlanacağı şeklindeki düşüncelerine ilişkin benzer değerlendirmeler için bk. Yaşar Türkben, "Richard Swinburne ve Gazâlî'de Mucize Problemi", (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 117.

demenin muhal olduğunu dile getirir.³⁶ Kanaatimizce Gazâlî, ‘Tanrı, kendinde mümkün olan her şeye kadirdir’ derken İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ*³⁷ ve *Dânişnâme*’deki açıklamalarından beslenmiş ve onu geliştirerek daha net bir şekilde ortaya koymuştur.

Makâsıd’tan sonra yazmış olduğu *Mihâkk*’da kıyasın şartlarını ele alırken Gazâlî, kıyasın gerçekleşmesi için öncelikle tek tek tasavvurlar ve bu tasavvurlardan oluşturulmuş kaziyelerin olması gerektiğine dikkat çeker; nasıl ki bir kimse, bir ev yapmak için ahşap ve kerpiç gibi malzemelere ihtiyaç duyuyorsa, kıyas oluşturmak için de önermelere ihtiyaç duyar. Âlem tek tek cüzlerden oluşan bir bütündür. Parçanın bütüne önceliği de zorunludur. Kelime ve harfleri bilmeyen bir kimse, *hüsn-ü hat* sanatını icra etme kudreti ile vasıflanamaz.³⁸ Son dönem eserlerinden birisi olan *Mustasfâ*’da da aynı meseleyi ele alan Gazâlî, burhanî bilginin oluşması için en az iki mukaddimenin olması gerektiğini belirtir ve mukaddimelerin de müfret tasavvurlardan oluştuğunu söyler. Dolayısıyla Gazâlî açısından bu süreçler olmadan burhan talep etmek, muhal olanı talep etmektir. Söz konusu durum harfleri bile yazamayan kimsenin kelime yazmayı istemesi, ya da bir kelime dahi yazamayan birisinin, düzenli ve hoş bir yazı yazan kâtip olmayı istemesi gibidir. Gazâlî’ye göre bu hal, bileşik olan her şey için geçerlidir. Yani bütünün parçaları, bütünden her zaman öncedir; bu da zaruri bir durumdur. Toparlayacak olursak nasıl ki bir kimse, kelimeleri hiç bilmeden güzel ve düzenli bir yazı yazma kudreti ile vasıflanamıyorsa, en yüce kudret sahibi *Varlık* da, müfret tasavvurlar olmaksızın mürekkep olan ilmi yaratmakla vasıflanamaz.³⁹ Başka bir ifadeyle Tanrı, cüzlerden mürekkep olan önermeleri ve âlemi, cüzler olmaksızın mürekkep şekilde yaratmak gibi bir kudretle vasıflanamaz.⁴⁰

SONUÇ

Sonuç olarak Gazâlî ilahî kudretin kendinde mümkün olan şeylere taalluk edebileceğini dile getirmektedir. Her ne kadar *Makâsıdu’l-Felâsife*,

³⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, 102-104.

³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 62.

³⁸ Gazâlî, *Mihâkk*, 12-13/*Düşünmede Doğru Yöntem*, 63-64.

³⁹ Gazâlî, *Mustasfâ*, 91./ *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, 48.

⁴⁰ Gazâlî, *Mihâkk*, 12-13/*Düşünmede Doğru Yöntem*, 63-64.

filozofların görüşlerini serdettiği bir eser olsa da, Gazâlî bu düşüncesini, gerek *Mî'yar*'da⁴¹ gerekse *Mustasfâ*'da, kısmî farklılıklara rağmen devam ettirmektedir. Gazâlî, Tanrı'nın kudreti konusunda *Makâsîd*'ta serdettiği fikirleri İbn Sînâ'dan tevarüs etmiş olsa da, onun bu düşünceyi benimsediğini hatta geliştirdiğini söylemek mümkündür.

Thomas Aquinas da, Tanrı'nın kudretinin mutlak olmasına rağmen, çelişki içermeyen her şeye taalluk edebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla Thomas Aquinas'a göre 'Tanrı her şeye kadirdir' dendiğinde, O'nun kudretinin haddi zâtında mümkün olan ve çelişik olmayan şeylere taalluk ettiği kastedilmektedir.⁴² *Summa Theologica*'da Thomas, herkesin Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu kabul etmesine rağmen, kudretin kapsamı/taalluk alanı konusunda ihtilaf ettiğine dikkat çekmekte ve 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesinde geçen, '*her şey*' lafzının yalnızca, imkân dâhilinde olan şeyleri kapsadığını dile getirmektedir. Tanrı gibi insan da bir kudrete sahiptir. Burada insanın yaptığı şeyleri imkân kapsamında değerlendirebilirsek, Tanrı'nın insanın kudretine konu olan her şeyi yapabileceği söz konusu olacaktır. Bu da Tanrı'nın fiilleri açısından birtakım sorunlara yol açacaktır. Bundan dolayı Thomas, 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesinin '*Tanrı mümkün olan her şeye kadirdir*' şeklinde anlaşılması gerektiğini açıkça ifade etmektedir.⁴³

Görüldüğü gibi Thomas'ın, Tanrı'nın mutlak kudrete ilişkin açıklamaları, Gazâlî'nin yaklaşımı ile paralellik arz etmekte, hatta Thomas'ın kullanmış olduğu ifadeler, Gazâlî'nin, XII. yy'da Latinceye çevrilen ve Thomas Aquinas'ın da kaynakları arasında yer alan *Makâsîdu'l-Felâsife* adlı eserde kullandığı ifadelerle büyük oranda benzerlik göstermektedir. Thomas, selefi Anselm'in⁴⁴ Tanrı'nın kudretine ilişkin *iradeci* bakış açısını devam ettirmek yerine, Tanrı tarafından mantıksal olarak mümkün olmayan bir şeyin yapılamamasının, O'nun mutlak kudretine hâlel getirmeyeceği

⁴¹ Gazâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, 187-88/ *Mî'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, 270.

⁴² Thomas Aquinas, *The Power of God*, 19-20.

⁴³ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, 145-46.

⁴⁴ Her ne kadar Thomas bir Hristiyan olsa da, imkân ve imkânsızlığı bütünüyle Tanrı'nın iradesine bağlayan selefi Anselm'in iradeci yaklaşımından ayrılmakta ve böyle bir açıklama tarzı benimsemektedir. Anselm'in bu konudaki görüşleri için bk. Anselm, "Why God Became Man", *Anselm of Canterbury: The Major Works*, İng. trc., Brian Davies ve G.R. Evans, (New York: Oxford Uni. Press, 1998), 342.

düşüncesini benimsemiştir. Kanaatimizce o bu anlayışı, genelde İslam düşüncesinden, özelde de İbn Sînâ ve Gazâlî'den almış ve kendi sisteminde kullanmıştır. Dolayısıyla çalışmamızın başlarında değindiğimiz gibi, Peterson ve Hasker gibi yazarlar tarafından dile getirilen "Tanrı'nın mutlak kudretinin mantıksal olarak imkânsız olana taalluk etmeyeceği tarzındaki bakış açısının Thomas Aquinas ile başladığı" şeklindeki iddia geçersizdir. Çünkü söz konusu anlayış İbn Sînâ ve Gazâlî gibi düşünürler tarafından kabul edilen ve İslam düşüncesinde bilinen bir anlayıştır. Sonuç olarak Thomas Aquinas'ın, bu konuda İslam düşüncesinden beslendiğini ve bu bakış açısını Batı düşüncesine kazandırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Anselm of Canterbury. "Why God Became Man", *Anselm of Canterbury: The Major Works*. İng. trc. Brian Davies ve G.R. Evans. New York: Oxford Uni. Press, 1998.
- Aristo. *Metafizik*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yay., 2010.
- Fârâbî. *Peri Hermenias Muhtasarı*. trc. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: AKM Yay., 1990.
- Gazâlî. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Thk. Selahaddin el-Hevvari. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- Gazâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. trc. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yay., 1981.
- Gazâlî. *Mî'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*. trc. Ali Durusoy ve Hasan Hacak. İstanbul: TYEKB, 2013.
- Gazâlî. *Mî'yâru'l-İlm fi'l-Mantık*. Şerh ve thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Gazâlî. "İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm", *Makâsıdu'l-Felâsife*. Thk. Ahmed Ferid Mezidî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Gazâlî. *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*. Thk. eş-Şeyh Ahmed Kobanî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tarihsî).
- Gazâlî. *İlahî Ahlak*. trc. Yaman Arıkan. (İstanbul: Elif Ofset, 198).
- Gazâlî. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. Thk. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay. Ankara: AÜİF Yay., 1962.
- Gazâlî. *İtikat'da Orta Yol*. trc. Kemal Işık. Ankara, AÜİF Yay. 1971.

- Gazâlî. *Makâsıdu'l-Felâsife*. Thk. Ahmed Ferid Mezidî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Gazâlî. *Mihâkku'n-Nazar*. Thk. Muhammed Bedreddin Na'sanî. Beyrut: D'âru'n-Nahdati'l-Hadîse, 1966.
- Gazâlî. *Düşünmede Doğru Yöntem*. trc. Ahmet Kayacık. İstanbul: Ahsen Yay., 2002.
- Gazâlî. *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*. trc. Şadi Eren. İstanbul: Nesil Yay., 2010.
- Gazâlî. "Mişkâtü'l-Envâr", *Mecmuatü Resâili el-İmam el-Gazâlî*. Thk. İbrahim Emin Muhammed. Kahire: el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Tarihsiz.
- Gazâlî. *Mustasfâ: Min İlmi'l-Uşûl*. Thk. Hamza b. Züheyr Hafız. Medine: 1413.
- Gazâlî. *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*. trc. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yay., 2006.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. trc. Murat Demirkol. İstanbul: TYEKB, 2013.
- İbn Sînâ. *Metafizik*, I. trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay., 2004.
- Kaya, M. Cüneyt. *Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya Göre Varlık ve İmkân*. (İstanbul: Klasik Yay., 2012).
- Kaya, Mahmut. "İmkân", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. C. 22, (Ankara: TDV Yay., 2000).
- Peterson, Micheal, William Hasker, Bruce Reichenbach ve David Bassenger. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. trc. Rahim Acar. (İstanbul: Küre Yay., 2009).
- Thomas Aquinas. *Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics*. İng. trc. C. I. Litzinger. (Notre Dame: Dump Ox Books, 1993).
- Thomas Aquinas. *Summa Contra Gentiles*, I. İng. trc. Anton C. Pegis. (Notre Dame: Notre Dame Uni. Press, 2009).
- Thomas Aquinas. *Summa Contra Gentiles*, II. İng. trc. James F. Anderson. (Notre Dame: Notre Dame Uni. Press, 2012).
- Thomas Aquinas. *Summa Contra Gentiles*, III. İng. trc. Vernon J. Bourke. (Notre Dame: Notre Dame Uni. Press, 2001).
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica*, I. İng. trc. Fathers of the English Dominican Province. (London: Encyclopedia Britannica, 1952).

Thomas Aquinas. *The Power of God*. İng. trc. Richard Regan. (New York: Oxford Uni. Press, 2012).

Türkben, Yaşar. “Richard Swinburne ve Gazâlî’de Mucize Problemi”, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 167-202

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 167-202

✽ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✽

Eş'arî Kelâmcisi Miklâtî'nin *Lübâbü'l-'ukûl* Bağlamında

Bazı Kelâmî Görüşleri

Ash'arî Theologian Miklâtî's Some Theological Views in the
Context of *Lubāb al-'uqul*

Vezir HARMAN*

ÖZ

Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed Miklâtî, 550-626 (1155-1229) yılları arasında yaşayan Eş'arî âlimidir. Felsefî görüşleri eleştirerek Ehl-i Sünnetin görüşlerini savunmak için *Lübâbü'l-'ukûl fî red ale'l-felâsife fî ilmi'l-usûl* adıyla bir eser telif etmiştir. Miklâtî, Muvahhidî devletinde yaşamış önemli şahsiyetlerden biridir. Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesinde Eş'arî kelâm sisteminin öğrenilmesinde katkıda bulunan bir mü-

ABSTRACT

Ebu'l-Hajjāj Yusuf b. Muhammad al-Miklâtî is an Ash'arî scholar who lived between the years 550-626 (1155-1229). He has a work entitled *Lubāb al-'uqul fî radd 'alā al-falāsifa fî ilm al-usūl* to defend the opinions of Ahl al-Sunnah by criticizing philosophical views. Miklâtî is one of the most important figures who lived in the Muvahhidî state. He is a professor who contributed to learning of Ash'arî kalām system in the North Africa and Andalusia. But today it has not been

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı.
Assistant Professor, University of Namık Kemal, Faculty Divinity, Department of Kalām and Islamic Sects.
Tekirdağ/Turkey (vharman@nku.edu.tr).

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

derristir. Ancak günümüzde onun hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bundan dolayı bu makalede felsefî görüşleri eleştirileri bağlamında Miklâtî'nin bazı kelâmî görüşlerini inceledik.

demonstrated. Therefore, in this article we looked at some theological views of Miklâtî in the context of his criticism of the philosophical views.

ANAHTAR KELİMELER: Kelâm, Miklâtî, Lübâbü'l-ukûl, Felsefe, Kelâm.

KEYWORDS: Miklâtî, Lubâb al-'uqûl, Philosophy, Kalâm.

SUMMARY

Ebu'l-Ĥajjâj Yûsuf b. Muhammad al-Miklâtî is an Ash'arî scholar who lived in North Africa and Andalusia between the years 520-626 (1155-1229). He is one of the tutors working at madrasahs of the Muvahhidî state established by Ibn Tumart. Becoming meeting point of Salafî and philosophical understanding is one of the main factors which makes important the period and the region where he lived. Muvahhidîs on the one hand called for the returning to the Book and the Sunnah, and ordered to burn the works of Malikî fuqahâ related to the branches (*furû'*) with the reason that they became distant from the Qur'an and the Sunnah. On the other hand, the last great representatives of Islamic Philosophy, Ibn Tufayl and Averroes wrote their most precious works at Muvahhidî palace.

Only extant work of al-Miklâtî is *Lubâb al-'uqûl fî radd 'alâ al-falâsifa fî 'ilm al-uşûl*. In *Lubâb al-'uqûl*, al-Miklâtî by giving a place to the philosophical opinions about theology, prophethood and the hereafter criticizes the viewpoints of Aristotle, from Periphatetic philosophers al-Fârâbî and Avicenna, from Mu'tazilah Abu Hudhayl al-'Allaf and Qa'bî. He has benefited from the works of Ash'arî theologians like Baqillanî, al-Juwaynî and al-Ghazzâlî when he make criticism. Especially in the theology section, when he considers some subjects he has followed the method which al-Ghazzâlî used in his *Tahâfut* which was written to criticize the philosophers. However, with the impact of the fuqahâ, who has Salafî understanding, and that of the Islamic philosopher Averroes, the ruler of the region ordered to burn the works of al-Ghazzâlî and notify that whoever has these works will be killed and whose wealth will be seized. In this regard al-

Miklâtî's work has an important contribution to the settlement of Ash'arî theology against Salafî and philosophical opposition.

The main reason of the opposition of Salafî understanding towards the science of Kalâm is the claim that Kalâm has been established through outward impacts at a philosophical basement. The main reason of opposition of Averroes towards Kalâm is that Kalâm follows argumentative (*jadali*) methods not instead of demonstrative ones (*burhânî*). This work of al-Miklâtî provides benefits to the establishment of Kalâm with the hands of Muslims and on the Qur'anic base and also has contributed to the development of a demonstrative tradition against philosophical opposition. Because according to him, the purpose of a theologian is to declare the demonstrative proofs which help for the soundness of the religious creed. Principles of the science of Kalâm are introduction, by which a theologian establishes his demonstrative proofs. A declaration-based defence of Islamic creed made by theologians like al-Miklâtî has constituted the basis of Philosophical Theology (Kalâm).

According to al-Miklâtî, the science of Kalâm is '*uṣūl al-dîn*, i.e. the principles of religion, and it is not trivial (*juz'î*) but it is complete (*kullî*) science. What is the logic comparing to the philosophy, it is '*uṣūl al-dîn* comparing to the *shar'î* sciences. Methodists ('*uṣūlî scholars*) examine the *shar'î* proofs and the prototype of proofs. The difference between philosopher and a theologian becomes clear in their approach to the relation between reason and narration. According to al-Miklâtî, reason and narration have a different area from each other. Theologians through '*aql*/reason examine the most general subject of things like "*wujûd*/existence." Theologians, at first, prove divinity and prophethood, and then they affirm narrations about something like realities of the hereafter which cannot be known by reason, but through the prophet whom God teaches. However, philosophy reinterprets most of the narrations of the prophet. Despite that, one of the principles of the science of '*uṣūl* accepted by Miklâtî, when he criticizes philosophy, is that "it is necessary to confirm the outer meaning of *naṣṣ* (a religious statement) unless it has no contradiction with reason." Most of the contradictions between Kalâm and philosophy come from this principle. This is clearer especially on issues like comprehensiveness of

eternal knowledge, natures of genie (*jinn*) and angels, and modality of resurrection.

Miklâtî tries to determine and explain the demonstrative proofs of Islamic creed in his work which consists of one introduction and seventeen sections. About the formation of universe,

Except God, every existent thing is possible compared to itself,
Every existent thing which is possible compared to itself, is originated,
In that case, every existent thing except God is originated.

Miklâtî claims that the first premise is a demonstrative proof which constitutes from the first type of analogy. According to Miklâtî the reasonable and precise proof that God knows all existent things is that “all things except God have originated with the will and power of God. All things which are originated with the will and power of God are known, so all things are known.” On the subjects, which are related to divine attributes, the point of disagreement between the philosophers and theologians, is the place of *thubûtî* attributes. According to philosophers, attributions of knowledge, will, and power have the same reliance. According to Miklâtî, the reliance of the attributions knowledge, will and power are different from each other. The reliance of the attribution of knowledge is to encompass and investigate all knowledge related to the obligatory, possible and impossible; the reliance of the attribution of power is to create the non-existent whose existence is possible; the reliance of the attribution of will is to restrict the created things with time and place. Because of this, existent things belong to God’s knowledge as well as they belong to God’s wish. However, according to most of the theologians, when the existent things belong to God’s knowledge, God’s knowledge belongs to the known things. Philosophers have different ideas about the resurrection because of the principles and regulations and denied the bodily resurrection. According to Kalâm principles and rules, the one who is capable of doing something, is also capable of doing its similar. The one who is capable of creating people from substance and accidents, is capable of resurrect creatures. According to Miklâtî there is no need to discuss about this subject since this proof is reasonable and demonstrative one. According to theologians, God will resurrect the people with their original essence which they have from born, on the Day of Judgment.

Miklâtî did not abstain from giving different opinions. Especially about the question of whether human beings have one or two time of death, he provides his opinion which assembles the opinions of theologians from Ahl al-Sunnah and Mu'tazilah. Miklâtî, who supports the idea that the death person is died in his time of death, says that we cannot give a precise answer as he would live or he would die to the question "if the killer didn't kill the murdered, what would happen?" For there are two judgments in Lawh al-Mahfuz: certain (*mutlaq*) and restricted (*muqayyat*). While there is a certain judgement concerning the livelihood and the time of death, there is a conditional and restricted rule as "if he does so, may his lifetime become that much." Extension of life through visiting relatives (*silâ al-rahim*) can be understood as a restricted judgement.

GİRİŞ

Miklâtî'nin tam adı Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Muhammed b. Muîz el-Ahdeb el-Miklâtî el-Fâsî'dir. Miklâtî, Hicri 550-626 (Miladi 1155-1229) yılları arasında, felsefî kelâmın başladığı bir dönemde yaşamış, Kelâm ve Usûlü'l-fıkıh alanlarında mâhir bir mütekellimdir. Kelâm ilmini ve Usûlü'l-fıkıhı Ebü'l-Haccâc b. Nemevî (ö. ?) ve Ebû Abdullah b. Kettânî'den (ö. ?) tahsil etmiş, Faslı bir âlimdir.¹ Miklâtî, 524-667/1130-1269 yılları arasında

¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik el-Merrâküşî (ö. 703/11303), *Ez-Zeyl ve't-Tekmilâ li-Kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sılâ*, nşr. İhsan Abbas-Muhammed b. Şerîf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012) 5: 350-51. İbn Adülmelik el-Merrâküşî, Mağrîb ve Endülüs tarihçisidir. Bu eseri de Mağrîb ve Endülüs tarihi hakkında kaleme alınan eserlerin en önemlisi ve en kapsamlısıdır. Cengiz İzgi, "İbn Abdülmelik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 280.

Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm sürmüş olan Berberî hanedanı Muvahhidler² döneminde yaşamıştır.³ Miklâtî, 591 (1195) yılında Endülüs'e gidince Abdülmümin'in torunu Ebû Yusuf Yakup el-Mansûr (580-595/1184-1199) ile sohbet meclisine katılmış. Endülüs'e 607 (1211) yılında ikinci gidişinde de Ebû Yusuf el-Mansûr'un oğlu Muhammed Nâsır-Lidînillah (595-609/1199-1213) ile görüşmüştür. Endülüs'teki medreselerde ders vermiş ve ilim meclislerinde meşhur olmuştur. Muhammed Nâsır-Lidînillah'tan sonra devletin başına geçen oğlu Yusuf Mustansır-Billâh (609-621/1213-1224), Miklâtî'yi devletin imar edilmiş beldelerinden birine kadı tayin etmiş ve Miklâtî (ö. 626/1229), vefat edinceye kadar orada kadılığa devam etmiştir.⁴

Kelâm ilmi ve Usûlü'l-fıkh alanında kendisine sorulan sorulara cevap vermek üzere birçok eser telif etmiş, ancak sadece *Lübâbü'l-ukûl fî red ale'l-felâsife fî ilmi'l-usûl* adlı eser günümüze ulaşmıştır.⁵ Bu eser felsefî gö-

² Bazı araştırmacılara göre Muvahhidler devleti, İbn Tûmert'in 515 (1121) yılında kabilelerden biat almaya başlamasıyla kurulduğu kabul edilse de, bazılarına göre 524 (1130) yılında İbn Tûmert'in vefatından sonra talebesi Abdülmümin el-Kûmî (524-558/1130-1163) tarafından Muvahhidler devleti kurulmuştur. Miklâtî'nin yaşadığı dönemde Muvahhidler devletinin başında bulunan yöneticiler sırasıyla şunlardır: Ebu Yakup Yusuf b. Abdülmümin (558-580/1163-1184), Ebu Yusuf Yakup el-Mansûr (580-595/1184-1199), Muhammed Nâsır-Lidînillah (595-609/1199-1213), Yusuf Muntansır-Billâh (609-621/1213-1224), Abdülvahid Mahlu (621/1224), Abdullah el-Adil (621-624/1224-1227), Ebû'l-Alâ İdris el-Me'mûn (624-629/1227-1232) ve Yahya Mu'tasım (624-632/1227-1235). Bu dönemde Abbasi Halifelerinden Ahmed Nâsır-Lidînillah (575-622/1180-1225) ve ondan sonra gelen Mansur Muntansır-Billâh (623-640/1226-1242) isimleri Muvahhidler devletinde Muhammed Nâsır-Lidînillah ve sonra gelen Yusuf Muntansır-Billâh ile karıştırılmamalıdır. Mehmet Özdemir, "Muvahhidiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 410-11; Anglika Hartman, "Nâsır-Lidînillah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 399-400; Sarı, Yasemin, *Muntansır-Billâh ve Dönemi* (623-640/1226-1242) (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 46-51. Muvahhidiler, erişim 03 Mart 2016, https://tr.wikipedia.org/wiki/Muvahhidler#H.C3.BCk.C3.BCdarlar.2C_1121.E2.80.931269.

³ Adnan Adıgüzel, "Muvahhidî Halifesi Abdülmümin'in Yönetim Anlayışı", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 5 (Nisan 2011): 73; Mehmet Özdemir, "Muvahhidiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 410.

⁴ İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, 5: 351-353.

⁵ İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, 5: 353.

rüşlere aklî delillerle reddiyede bulunmak için Eş'arî kelâmına göre kalem alınmış olup neşredilmiştir.⁶ Miklâtî'nin aklî delillerle felsefî görüşleri eleştirmesinin sebebi, İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelttiği eleştiriler olabilir. Zira İbn Rüşd'e göre kelâm ilmi burhânî değil, cedelî ve sofistike bir yöntem kullandığı için nazar ve istidlal ehli olan Eş'arîlerin yöntemi, Şârî'nin halk kitlelerine öğretmek istediği orta yola uygun değildir.⁷

Bu çalışmada Miklâtî'nin kelâmî görüşlerini *Lübâbü'l-ukûl* bağlamında ortaya koymaya çalışacağız. Kelâmî görüşleri tarihsel bağlamındaki sosyal, siyasal ve kültürel etkenlerden bağımsız anlamak mümkün değildir. Bundan dolayı Miklâtî'nin kelâmî görüşlerinin şekillenmesine etki eden faktörlere göz atmak gerekmektedir.

1. MİKLÂTÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE KELÂM ve FELSEFENİN DURUMU

Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesi genelde Mâlikî mezhebinin fikhî ve itikâdî anlayışı altında kalmıştır. Mâlikî mezhebi, ağırlıklı olarak aklî olandan ziyade nakle dayanmaktadır. Muvahhidler döneminde, bir taraftan selefi anlayışa sahip olan kimi fakihlerinin etkisiyle kelâm ve felsefeye karşı, İbn Rüşd gibi felsefecilerin etkisiyle kelâma karşı bir tavır gelişirken; diğer taraftan bünyesinde kelâmî görüşler barındıran Muvahhid devletinin temellerini atan İbn Tûmert'in (ö. 524/1130) etkisiyle kelâm ve felsefe gelişme fırsatı bulmuştur. Muvahhid emirlerinin meclisinde fâkihler, kelâm ile uğraşmanın kötü olduğuna dair bir karar almışlardır. Aldıkları bu karara göre kelâm ilmi dinde bir bid'attir. Kelâm ilmi ile uğraşanlar, ister Mutezile ister Eş'arîler ya da diğer fırkalar olsun bid'at ve hevâ ehlidir. Bu nedenle kelâm ilmi ile uğraşanlardan uzaklaşmak ve onları terk etmek gerekmektedir. Alınan bu karar ülkenin her tarafına ulaştırılmıştır. İmam Gazzâlî'nin eserleri Endülüs'e ulaştığında bölgenin emiri onların

⁶ Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Muhammed Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl fî red ale'l-felasife fî ilmi'l-usûl*, nşr. Hüseyin Mahmud (Kahire: Daru'l-Ensâr, 1977); Muhammed Aruçi, "Lübâbü'l-Ukûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 242.

⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*, trc: Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 104, 111-115.

yakılmasını emretmiş, kimin yanında bu eserler bulunursa canından olacağını ve malına el konulacağını bildirmiştir.⁸

İbn Tûmert, ağırlıklı olarak Eş'arî görüşlere sahiptir. Zira Eş'arîliği İmam Gazzâlî'den aldığı rivayet edilmektedir.⁹ Ancak bununla birlikte Selefî, Hâricî, Şîî ve Mutezilî fikirlerden kısmen etkilenmiştir. Bölgede Fâtımîlerin Şîîliğine karşı, Malikîliği yerleştirmeye çalışan Murâbıtlar Devletinin Sünnî anlayışı ile mücadele etmiştir. İbn Tûmert, Murâbıtların Kur'ân ve sünnetten uzaklaşmış olduklarını, Allah'ı insan şeklinde tasavvur eden antropomorfist bir akideye sahip olduklarını ve onlara karşı savaşın cihat olduğunu ilan etmiştir.¹⁰ İbn Tûmert, 515 (1122) yılında mehdiliğini ilan etmiş, halktan biat almış, kendisine biat edenleri muvahhidler olarak adlandırmış ve kendisine biat etmeyenleri kâfir saymıştır. Bu tekfir anlayışıyla Hâricî bir yaklaşım sergilemiştir. İbn Tûmert, dört halifenin hilafetini meşru görmesine rağmen Şîîlerin tesiriyle imamet, dinin rükünlerinden kabul edip imamın masum olduğunu savunmuştur.¹¹

Hükümlerin doğrudan Kur'ân ve Sünnet'ten çıkarılmasına dair politika uyarınca Abdülmü'min (524-558/1130-1163) ve oğlu Yakup Mansûr (580-595/1184-1199) devirlerinde Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaştıkları gerekçesiyle Mâlikî fakihlerinin fûrûa dair eserlerinin yakılması için emir-nâmeler çıkarıldı.¹² Fıkıhta Zâhirîliğin yöntemi tercih edildi. Fûrû'dan daha çok usûle ağırlık verildi. Bununla birlikte Kelâm ilmi alanında da bir canlanma oldu. Eş'arîliğin ve kısmen Mu'tezile'nin görüşleri daha rahat tartışılır hale geldi ve yayıldı. Selâlicî olarak meşhur Ebû Amr Osman b. Abdullah el-Kaysî (ö. 574/1177), İbnü'l-Kettânî olarak meşhur Muhammed

⁸ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2007), 17-21.

⁹ Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hutât ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 4: 167-192

¹⁰ Arif Aytekin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 425-427; Mehmet Özdemir, "Muvahhidiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 410-412; Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, 39-40.

¹¹ Muhammed İbn Tûmert, *Eizza mâ Yutlab*, nşr. Abdulganiy Ebul-Azm, (Mağrib: Müessesetu'l-Ganiyye li'n-Neşr, 1997), 297-298-300; Arif Aytekin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 425-427.

¹² İbn Tûmert, 325; Abdolvahid Merrâküşî, *el-Mu'ceb fi Telhisi Ahbari'l-Mağrib min Ledün Fethi'l-Endülüs ilâ Ahiri Asri'l-Muvahhidin*, nşr. Muhammed Said (Kahire: el-Cumhuru'l-Arabiyyetu'l-Müttehide el-Meclisu'l-A'la liş-Şuuni'l-İslâmî, 1382/1963), 354-55.

b. Abdülkerîm el-Fendlâvî (ö. 596/1207), Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Endülüsî (ö. 611/1222) ve Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdüssamed el-Fâsî (ö. ?) hem fıkıh usûlünde hem kelâm alanında temâyüz etti. İslâm felsefesinin son büyük temsilcilerinden İbn Tüfeyl (ö. 581/1185) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) en değerli çalışmalarını Muvahhid sarayında yazmışlardır.¹³ Bazı kaynaklara göre İbn Tüfeyl, Muvahhidî halifesi Ebu Yakub Yusuf b. Abdülmümin'in (558-580/1163-1184) sarayında başhekim ve vezir olarak görevlendirilmiştir. Felsefeye büyük ilgi duyan halife, İbn Tüfeyl'i himayesine alarak ona huzurlu bir çalışma ortamı sağlamıştır. Bu özel ilginin oluşmasında Ebu Yakub'un filozofla aynı kabileden olmasının da rolü olabilir. İbn Tüfeyl, İbn Rüşd'ü halifeye tanıtmış, ardından halife İbn Tüfeyl ile derin bir felsefî tartışmaya girmişlerdir. Bu ara İbn Rüşd de tartışmaya katılıp bilgisini ispatlamaya imkân bulmuştur. Halife, İbn Tüfeyl'den Aristo külliyyatına açıklamalar yazmasını istemiş, ancak İbn Tüfeyl yaşlı olmasını gerekçe göstererek bu görevin İbn Rüşd'e verilmesini sağlamıştır.¹⁴

Muvahhidlerin Endülüs'te hâkim oldukları sırada (1147-1229) felsefe, hem Endülüs'te hem de diğer İslâm coğrafyasında en etkili dönemlerinden birini yaşamaktadır.¹⁵ O dönemde felsefe alanında öne çıkan âlimler arasında Fas'ta vefat etmiş olan Endülüs'ün ünlü filozoflarından İbn Bacce (ö. 533/1139), Meşşâî felsefeye karşı yönelttiği eleştirileriyle tanınan filozof Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), Endülüslü filozof İbn Tufeyl (ö. 581/1181), Meşşâî ekolünün son temsilcisi İbn Rüşd (ö. 595/1126-1198), Yahudi din âlimi ve filozof İbn Meymûn (ö. 601/1204) bulunmaktadır. O dönemde Kelâm ve Tasavvuf, felsefeden etkilenecek, "felsefî kelâm" ve "felsefî tasavvuf" dönemi başlamıştır. Felsefî kelâmın o dönemdeki önde gelen temsilcileri Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ve Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233) iken; felsefî tasavvufun önde gelen temsilcileri de Maktul

¹³ Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 411.

¹⁴ W. Montgomery Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, trc. Süleyman Ateş (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 176-77; İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 419.

¹⁵ Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 176.

Şihâbeddin Sühreverdî (ö. 587/1191), Muhyiddin ibnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Mağrip'teki sûfî filozof İbn Seb'in (ö. 669/1270) idi.¹⁶

Abbâsî Halîfesi Ahmed Nâsır-Lidînillah (575-622/1180-1225), Sünnî ve Şîilere karşı eşit bir şekilde yaklaşmaya çalışarak iki tarafın ittifak ettiği bir anlaşma zeminini temin etmeye çalışmıştır. Böylece halifeliğini İslâm dünyasındaki bütün dini ve siyasi gruplar için dünyevi-manevi hâkimiye-tin bağlayıcı bir formu haline getirmeye çalışmıştır. Bu ittifakı sağlayabil-mek için aldığı tedbirlerden birisi de filozoflar ve bunların sempatizanla-rının bir iç çatışmaya sebep olabileceğini düşünerek iç çatışma ihtimalini bertaraf etmek olmuştur. Bunun için şüpheli kişilere çeşitli baskılar ve bas-kınlar yapılmış, felsefî eserler yakılmış, bu dönemde felsefe karşıtı eserler yazılmıştır.¹⁷ Bu durum Miklâtî'nin niçin felsefe eleştirisi üzerine böyle bir eser yazmış olduğunu izah etmektedir. Bu dönemde felsefeye karşı yazı-lan eserler arasında günümüze ulaşan Sühreverdî'nin *Reşfü'n-Nesâihî'l-İmâniyye ve Keşfu'l-Fadâihî'l-Yunâniyye*'sidir. Abbâsî halifeliğinin müdafa-ası yapılan bu eserde en dikkat çekici nokta "Yunan ilimlerinin destekçi-leri" olarak tanıtılan İsmailî-Bâtınîlere karşı polemîğe gidilmekten kaçınıl-masıdır. Muhtemelen Alamutta'ki Bâtınîlerin lideri Celaleddin Hasan'ın 608 (1212)'de Sünnî İslâm'a geçmesi bu konuda etkili olmuştur. Sünnî ge-leneğin en büyük düşmanlarından olan Bâtınîlerin Sünnî İslâm'a geçip ha-lifeye bağlanmasında Ahmed Nâsır-Lidinillah'ın yürüttüğü politikanın payı olduğu kabul edilmektedir.¹⁸

Farklı görüşlere sahip âlimlere gösterdiği değer ve tevazu, Miklâtî'nin ilmi edebini gösteren örneklerden birisidir. Ebü'l-Hasan el-Kattân (ö. 628/1231) ile arasında ilmi konularda farklı görüşlere sahip ol-dukları için şiddetli bir muhalefet bulunmaktaydı. Ebü'l-Hasan el-Kattân,

¹⁶ Mahmud Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 520; Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 257; İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 418; Yaşar Ay-dınlı, "İbn Bacce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 348-49; Mustafa Çağrı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 300; İlhan Kutluer, "İbn Seb'in", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 306-307.

¹⁷ Anglika Hartman, "Nâsır-Lidinillah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 401.

¹⁸ Hartman, "Nâsır-Lidinillah", 400-401.

Tefsir, Hadis, Fıkıh, Usûlül-fıkıh ve Kelâm alanında uzman değerli bir âlimdi.¹⁹ Bir gün Ebü'l-Hasan el-Kattân'a *A'lâmü'n-Nübüvve*'den bir hadisin yorumu soruldu. Yaptığı yorum sonunda Ebü'l-Hasan el-Kattân hakkında nübüvvetin kesbî olduğu dedikodusu yayıldı. Bazıları onu bid'at ehli bazıları ise kâfir olmakla itham ettiler. Ebü'l-Hasan el-Kattân'ı tekfir edenler, onun aleyhine bir fetva almak için aralarındaki şiddetli ihtilaftan dolayı Yusuf b. Muhammed Miklâtî'ye gittiler. Onlar Miklâtî'nin bu fırsattan istifade ederek onun aleyhine bir fetva vermesini beklerken, Miklâtî onları şiddetli bir şekilde kınadı ve onlara şöyle dedi: "Ey kötü bakış açısına sahip olup kıt akıllı olanlar! Hayatını sünneti nebeviye ve şeriat ilimlerine vakfettiğini bildiğiniz halde âlimlerinizin en değerli ve en meşhur olanına mı kastediyorsunuz? Öyle ki sahabe döneminden aktardığı rivayetlerle ve sahip olduğu ilimle, o bu zamanki ilim meclislerindeki imamlardan sayılmaktadır. Buna rağmen siz bu kötü çabanızla öyle bir âlime saldırıyorsunuz. Ömrünü Kaderiye'nin, Hâricîlerin, Şia'nın, Râfizîlerin, Mutezile'nin ve bunlar dışındaki felsefî grupların bazı görüşlerine cevap vermekle geçiren ve meşgul olan benim ve benim gibi kimselerle ne yapacaksınız? Gidin! Allah, sizin bu kötü çabanızı yok etsin. İslâm'ı ve Müslümanları sizden yana rahata kavuştursun." Bu fitneye karşı Miklâtî'nin bu çıkışı, fitne ateşinin sönmesine ve halk arasında bu olayın takdir edilerek yıllarca anlatılmasına vesile oldu.²⁰

B. MİKLÂTÎ'NİN "LÜBÂBÜ'L-UKÛL" ADLI ESERİNİN İÇERİĞİ

İslam Dünyasında Kelâma karşı gösterilen reaksiyonların arkasında yatan en temel unsur Kelâmın Felsefe temelinde dış tesirlerle kurulmuş olduğuna dair ithamdır. Bu ithama karşı bizzat kelamcılar tarafından Kelâmın tam anlamıyla Kur'ân temelli kurulduğu öne sürülmektedir. Ancak Kelâmın orjinalli ve Müslümanların eliyle ortaya çıktığı görüşüne henüz tatmin edici yönden itiraz edilememiştir. Zira Mütakellimler Kelâm ilmini özgün yapma girişimleri gözden kaçmamaktadır. Bununla birlikte Aristocu ve Yeni Eflatuncu İslâm filozoflarının, Yunan filozoflarına bağımlılığı açık bir şekilde göz önünde bulunmasına karşın, mütakellimler için

¹⁹ İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, 5: 17-52.

²⁰ İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, 5: 352-53.

bunu söylemek hiçbir şekilde mümkün değildir.²¹ Bu açıdan Miklâtî'nin bu eseri, kelâmın orjinalliğine katkı sağlayan bir çalışma olarak değerlendirilebilir.

Bir mukaddime ve on yedi bölümden oluşan *Lübâbü'l-ukûl*'de Miklâtî, ulûhiyet, nübüvvet ve semiyat bahislerinde felsefi görüşlere yer vererek Aristo'nun, Meşşâî Filozofların ve Mutezile'nin görüşlerini hedef almaktadır. *Lübâbü'l-ukûl*'deki atıflardan anlaşıldığına göre kitabın kaynakları arasında İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Mutezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ka'bî'nin, Eş'arî kelâmcılarından Bâkılânî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserleri bulunmaktadır.²² Özellikle ilâhiyyât bölümünde bazı konuların işleniş Gazzâlî'nin felsefecileri²³ eleştirmek için yazdığı *Tehâfütü'l-Felâsife*'si ile benzerlik arz etmek ve metod yönünden ondan istifade ettiği anlaşılmaktadır.²⁴ Gazzâlî'nin İslâm Felsefesine yönelttiği eleştiriler, felsefeye karşı takınılan tavırdaki etkili olmuştur. Zira Gazzâlî, hakikate ulaştıran temel yöntemleri araştırdıktan sonra ortaya koyduğu tespitlerle günümüze varıncaya kadar adından söz ettiren eserler kaleme almıştır. Gazzâlî'nin ilahiyat konusunda eleştirdiği meseleler toplam yirmi görüşten oluşmakta olup on yedi görüşten dolayı İslâm felsefecilerini bidate düşmekle eleştirmiş, üç görüşten dolayı da tekfir etmiştir. Gazzâlî'nin tekfir sebebi olarak kabul ettiği meşhur üç görüş şunlardır: Bi-

²¹ S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*, trc. Özcan Taşcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 11-14.

²² Bk: Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 86.

²³ Gazzâlî, felsefecileri üç kısma ayırmıştır. **Birincisi** günümüzdeki ateistler gibi âlemin âlim ve kâdir bir yaratıcısı olduğunu inkâr eden ve âlemin öteden beri mevcûd olduğunu savunan dehrîlerdir. **İkincisi** günümüzdeki deistler gibi Allah'ın alemdeki hayret verici sanatını ve sebep sonuç arasındaki hikmetleri gördükleri için Allah'ın alim ve kadir bir yaratıcı olduğunu kabul ettikleri halde determinist bir anlayışa saplanarak nübüvveti ve ahireti inkar eden tabiatçılardır. Bunlara göre akıl hakikate ulaşmak için yeterlidir. Nefs/ruh ölür, bir daha geri dönmez. **Üçüncüsü** ise Sokrates, Eflâtun ve Aristo'nun yolunu takip eden Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ilahiyatçılardır. Özellikle bunların ilahiyat konusundaki görüşlerini eleştirmiştir. Bu felsefecilerin uğraştığı Matematiğin burhânî, mantığın gerekli, tabiiyyatın çoğunlukla faydalı, siyaset ve ahlak konusundaki görüşlerin önemli olduğunu belirtmiştir. İmam Gazzâlî, *Munkiz mined-Dalal*, trc. Hilmi Güngör (Ankara: Maarif Yayınevi, 1960), 27-36; Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-din* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Ts), 1: 22.

²⁴ Muhammed Aruçi, "Lübâbü'l-Ukûl", 242-43.

rincisi, âlem kadim ve ezelîdir. İkincisi, Allah külliyyatı bilir, cüziyyatı bilmez. Üçüncüsü insan öldükten sonra cesedi tekrar dirilmez. Sevap ve azap gören ruhlardır. Azap ruhanîdir, cismanî değildir.²⁵ İbn Rüşd, Gazzâlî'nin İslâm filozoflarını eleştirisinde hata ettiğini onları yanlış aktardığını savunmuştur.²⁶ Miklâtî'nin felsefî görüşleri reddiye niteliğinde bu eseri yazmasına yol açan sebeplerden birisi de filozofların görüşlerini ortaya koyarak Gazzâlî'yi aklamak olmalıdır.

Biz eseri bir mukaddime, ulûhiyet, nübüvvet ve semiyat konularına dair öne çıkan görüşlerini özetleyerek sunacağız.

1. **Mukaddime:** Miklâtî, kitabına âlemin kıdemi görüşünü ve cevherle araz arası üçüncü bir hâdis olduğu görüşünü reddederek başlamıştır. Kendisinden aklî izahlarla felsefeye ret konusunda bir eser talep edilmesi üzerine Aristo'nun ve ona tabi olan Meşşâîlerin görüşlerini reddetmek için bu eseri yazmıştır.²⁷ Miklâtî, bu eseri akli izahlarla felsefeye reddiyede bulunmak için yazdığından dolayı bu eserinde imamet konusuna değinmemiştir. Zira ona göre mütekellimin görevi Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve nübüvveti ispat etmekten ibarettir. Mütekellimin görevi bunları ispat etmekle biter. Bundan sonra Resulün getirdiği haberlere teslim olur.²⁸ Ayrıca Miklâtî'nin yaşadığı dönemde siyaseten yürütülen Sünnî-şîî ittifakı politikası ve devletin resmi anlayışı imamet konusuna eserde yer vermemesinin sebeplerinden sayılabilir. Zira İbn Tûmert'in savunduğu imamin masumiyeti ve mehdi anlayışı, Yakup Mansûr ve Muhammed Nâsır Lidinillah dönemlerinde henüz kaldırılamamış, daha sonra Ebü'l-Alâ İdris el-Me'mûn döneminde (624-629/1227-1232) resmî bir fermanla kaldırılmıştır.

²⁵ İmam Gazzâlî, *Munkiz Mine'd-dalal*, 27-36; Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-din*, 1: 22.

²⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, 82-83.

²⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 1-3.

²⁸ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 8-9.

Ancak bu değişim, iç ayaklanmalara ve devletin bölünmesine yol açmıştır.²⁹

a. Usûlü'd-dinin ve Kelâm İlminin Şer'î İlimler Arasındaki Yeri

Miklâtî'nin *ilmi'r-Rabbânî* dediği İlmü't-tevhid ve Usûlü'd-din, şer'î ilimlere nispetle, cüz'î değil, her açıdan küllî bir ilimdir. Zira şer'î ilimler, Usûlü'd-din, Usûlül-fıkıh ve bu ikisine dayanan Tefsir ve Hadis gibi ilimler olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Usûlcü, şer'î delilleri ve hükümlerin delillere tafsilen değil icmalen delalet açılarını inceler. Kelâmcı, şer'î bakış açısını, şer'î delili ve hükmü tespit eder. Fakîh ise şer'î hitabın mükellefin fiillerine nispetini inceler. Şeriat, hitap ve mükellefin fiilini tespit eden ise mütekellimdir. Çünkü mütekellim eşyanın en umumî meselelerini inceler. Eşyanın en umumî meselesi "mevcûd" konusudur. Mütekellim, mevcûdu kadim ve muhdes olarak iki kısma ayırır. Sonra kadim varlığın zatı hakkında vacip ve muhal olan şeyleri; fiillerinde ise caiz olan şeyleri inceler. Resul göndermenin kadim varlığın caiz fiillerinden olduğunu ve bunun vuku bulduğunu ispat eder. Bununla birlikte mütekellimin incelemesi son bulur. Kelâmcı, Resûlün Allah, ahiret günü ve aklın idrak etmekle meşgul olamayacağı ve aklın muhal olarak hükmetmediği şeyler hakkında dediklerini kabul eder. Diğer dinî ilimlerin ilkeleri bunlarla sabit olur.³⁰ Böylelikle Miklâtî, aklın nakle göre konumunu ve nerede duracağını beyan etmektedir. Zira bu görev taksimi, akıl ve nakil arasında var sayılan tenâkuzların ortadan kaldırılmasında Ehl-i sünnet kelâmının ayırt edici özelliğidir.

Kelâm ilminin iki temel gayesi vardır. Bunlar, Ehli Sünnetin akidesini bidat erbabının karıştırmamasından muhafaza etmektir. Allah,

²⁹ Adnan Adıgüzel, "Muvahhidiler Devleti'nin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi", *Ekev Akademik Dergisi*, 17, sy. 55 (Bahar 2013): 11-20. Miklâtî'nin eserde imamet konusuna değinmemesinde, Eş'arî kelimcilerin imameti usûlü'd-dinin aslî bir konusu değil furûu'l-fıkıhın bir meselesi olarak belirtmesi etkili olmuş olabilir. Şia'nın imamet konusunu usûlü'd-din konusu olarak ele almasından dolayı kelâm kitaplarında imamet bahsine yer verme ihtiyacı hissedilmiştir. Miklâtî, bu eseri şia'ya değil, felsefi görüşlere cevap vermek için kaleme almıştır. Bk: Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, nşr. Mahmud Beycu (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009), 56; Ali b. Ebi Ali Seyfuddin Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-din*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 5: 119.

³⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 8-9.

elçisinin diliyle kullarına din ve dünyalarının iyiliğini temin eden hak bir itikâdı telkin etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm, Peygamberin hadisleri bize bunu haber vermiştir. Sonra şeytan, bid'at ashabının vesvelerine, sünnete muhalif bir takım kanaatlar karıştırmış, onu yaymış, böylece Müslümanların sahih itikatlarını bozmuştur. Cenab-ı Hak, Kelâm ilmi âlimlerini yarattı. Bu bidat ashabının kötü gidişatına meydan okuyacak sözlerle sünnete yardım etmek arzusunu onlarda uyandırdı. Kimisi vazifesini güzel bir şekilde yaparak Peygamberin getirdiği sahih akideyi muhafaza ettiler. Kelâm âlimleri bu müdafaayı yaparken hasımları tarafından ileri sürülmüş, ancak ya taklitten, ya icmaya ya da Kitab ve sünnete uygun olduğu için kabul edilmiş (müsellem) olan bazı mukaddimelere dayandılar. Bununla birlikte muhaliflerin tenâkuzunu ortaya çıkarıp onları kendi delilleriyle ilzam etmeye çalıştılar.³¹ Böylece muhaliflerin delillerinin bedihi olmadığını ortaya koyup onların yönteminin burhânî bir yöntem olmadığını göstermiş oldular. Zira Aristo mantığıyla oluşturulan kıyasa dayalı deliller, bilinmeyen öğrenmek için değil bilinen veya kabul edilen bir görüşü muhalife kabul ettirmek için kullanılan iknâî bir yöntemdir. Bundan dolayı hangi amaçla kullanılırsa o amaca hizmet etmek için dönüştürülebilen cedelî bir yöntem içermektedir.

Miklâtî'ye göre Kelâm ilmi nazarî bir ilimdir. Bir tek konusu yoktur. Zira mütekellimin maksadı dînî itikâdın sahih olmasını sağlayacak burhânî delilleri beyan etmektir. İtikadlar, meselelerin ihtilafına paralel olarak değişmektedir. Kelâm ilminin konularından biri tabiiyyat diğeri ilahiyattır. Tabiiyyat ilminde en önemli mesele âlemin hudûsudûr. Mevcûd cisimlere bakınca değişim içinde oldukları, hareket ve sukûnet ile muttasıf oldukları görülmektedir. Bu da âlemin hudûsu konusundaki hareket noktasıdır. İlahiyat ilminde en önemli mesele Allah'ın zatı hakkında vacip, muhal ve caiz olan sıfatlardır. Mütekellim, kelâm ilminin bu meseleleri hakkında burhânî delilleri beyan etmekle sorumludur. Kelâm ilminin ilkeleri ise mütekellimin burhânî delillerini üzerine bina edeceği mukaddimelerdir.³²

³¹ İmâm Gazzâlî, *Munkiz*, 23-4.

³² Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 10-1.

b. Kelâm ve Felsefede Müşterek Kullanılan Kavramlar

Miklâtî, Kelâm ve Felsefe ile uğraşanların çokça kullandığı kavramlar üzerinde durmuştur. Ona göre araştırmacılar, Arapların daha önceden idrak etmedikleri bir takım manaları idrak edince o manalar için bazı lafızlar tespit etme ihtiyacı duymuşlardır. Ancak Arapların kelâmında o manaları karşılayacak lafızlar bulamadılar. Çünkü cumhur ulema, ancak idrak ettiği manalar için lafızlar tespit ederler. İdrak etmedikleri manalar için lafız tespit etmezler. Bu konu müşterek ve umum lafızlar ile ilgilidir. Mevcûd, zat, şey, cevher, araz kavramları bu açıdan değerlendirilebilir.³³

- *Mevcûd, Zat, Şey Kavramları*: Mevcûd, mekânı ve konumu bilinen şeyler hakkında kullanılan bir lafız iken sonradan farklı anlamlar için kullanılmıştır. Mesela mevcûd; mevzu'un mahmulle, öznenin yüklemle, şartın cevap ile olan irtibatı için kullanılmaya başlanmıştır. Şey lafzı, daha önce sadece tasavvur edilebilir mahiyetler için kullanılırken; tasavvur ve " lafzı kullanılmıştır.³⁴

Miklâtî'ye göre Eş'arîler, şey kavramını mevcûd ile müteradif olarak kullanmaktadırlar. Mutezile'ye göre ise mevcûd, şey ile müteradif değildir. Mutezile'ye göre varlığı caiz olan madûm, şeydir ve zattır. Mevcûd değildirler. Felsefecilere göre şey kavramı, ister nefsin hâricinde olsun ister her hangi bir açıdan tasavvur edilir olsun mahiyeti olan her şey için kullanılır. Bu tanıma göre şey kavramı, mevcûd kavramından daha

³³ Alman müsteşrik Heinrich Steiner 1865 tarihinde yayınlanan "Die Mu'taziliten Oder die Freidenker Im Islam" adlı eserinde, Arapların sonradan tanıdıkları felsefi bu tür kavramları dillerine ustaca nasıl aktardıklarını şu şekilde dile getirmektedir: "Eski bedevi Araplar tarafından anlaşılamayan keyfiye, kemmiye ya da mahiye, hüviye gibi kavramlar Arapçaya, Almancadan çok önceleri genel analogi kuralına göre kolayca dahil edilmiş olup, anlaşılmalrı da çok kolay olmuştur. Örneğin, (Quantität, Qualität (keyfiye, kemmiye), quidditas, ipseitas (mahiyet, hüviye) gibi kavramlar Almanca'ya ancak Fichte'den itibaren, spekülâtif filozoflarla birlikte dahil edilebilmişlerdir. Diğer tüm sami dillerinde olduğu gibi Arapçada da bir şeyin kısa ifade edilmesinin enstrümanı (Hauptmittel) bulunmamaktadır. Buna karşın Arapçada bileşik sözcükler mecazi eklemelerle kolayca yapılabilmektedir. Örneğin ontolojik ispatların çıkış noktası Vacibu'l-Vücut kelimesinden başka hiçbir kelimeyle daha kısa şekilde yapılamazdı" Özcan Taşcı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam: Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 158-159.

³⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 12-16.

umûmîdir.³⁵ Eş'arîlere göre zat kavramı mevcûd ile müteradif iken, Mutezile'ye göre müteradif değildir. Mutezile'ye göre var olması caiz olan ma'dum, şeydir ve zattır. Mevcûd değildir.³⁶ Cumhur ulema "bi zâtihî" yerine "bi nefsihî" kavramını kullanırlar. "Zeyd, bizzat harbetti" yerine "Zeyd, kendi başına harbetti" derler.³⁷

Ontolojik ve epistolojik açıdan "mevcûd" ve "şey" kavramına yüklenen anlam itikâdî ihtilafların temelini oluşturur. Zira Allah'tan başka mevcûd kabul etmeyen vahdet-i vücûd anlayışı ile Allah'ın mevcûd olan şeyleri bildiğini söyleyenlerin zihin dünyasında bu kavramlar farklı bir anlam dünyasına sahiptir. Kavramlar ve itikâdlar bir etkileşim içinde şekillenmektedir. Kavramları ıslah etmek itikâdın ıslahını, itikâdın ıslahı kavramların ıslahını beraberinde getirir.

Şey kavramının madûm ve mevcûd ile olan anlam ilişkisi konusundaki ihtilafın, Kur'ân'da yaratmanın keyfiyeti ile ilgili ayetlerle ilgili olduğu tespit edilmektedir. *Bir şeyin olmasını dilediğimizde o şeye sözümler ona "ol" dememizdir. Oluverir*³⁸ benzeri ayetlerde hitap edilen şeyin madûmu kapsayıp kapsamadığı merak edilmiştir. Halbuki *Allah katında İsa'nın misali Adem'in misali gibidir. Onu topraktan yarattı. Sonra ona ol dedi. Olur*³⁹ ayetini inceleyince tekvinin yaratmadan sonraki bir aşama olduğu anlaşılmaktadır. Zira yaratma ve tekvin sıfatı arasında umum-husus ilişkisi vardır. Yaratma hem yoktan var etme hem de vardan başka bir şey var etme anlamında kullanılırken, tekvin var olan şeye bir araz ve sıfat emretme anlamında kullanılmaktadır. *Ey ateş! İbrahim için serin ve selamet ol*⁴⁰ emrinde bu açıkça anlaşılmaktadır.

- *Cevher-Araz kavramları*: Miklâtî'ye göre Araplar, cevher lafzını yakut, inci gibi madenî değerli taşlar için kullanırdı. Bu sözcük aynı zamanda anne babası, fıtratı ve tabiatı iyi olan değerli ve faziletli insanlar için de kullanılırdı. Felsefecilere göre ise cevher ya maddeten ya sûreten ya da her ikisi açısından kendisiyle var olduğu bir şeyin mahiyetidir. Cevher, zatı

³⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 17.

³⁶ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 19.

³⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 26.

³⁸ En-Nahl, 16/40. Ayrıca bk: Yâsîn, 36/82.

³⁹ Âl-i İmrân, 3/59. Ayrıca bk: el-En'âm, 6/73.

⁴⁰ El-Enbiyâ, 21/69.

itibariyle cevher ve her hangi bir şeyin cevheri olmak üzere iki kısımdır.⁴¹ Mantıkçılara göre cevher kendisine işaret edilen her mahmul/yüklemidir. Tanım (had) bir şeyin cevherini bilmektir.⁴² Kelâmcılar, cevher kavramını kendisine işaret edilen mekânda yer kaplayan şahıs için kullanırlar. Miklâtî'ye göre cevher konusundaki ihtilaf, lafzîdir.⁴³

Miklâtî'ye göre diğer yanda Arapların çoğunluğu araz lafzını, dinar, dirhem gibi sadece bu dünya hayatında faydalı olan her şey için kullanırdı. Ayrıca onlar bu kelimeyi bir şeyin meydana gelmesi veya fesadına sebep olan şeyler için de kullanırlardı. Bundan başka onlara göre araz çabucak yok olan her muhdes için kullanılırdı. Mantıkçılara göre araz, mevzu'da/özünde mahiyeti bulunmayan ve kendisine işaret edilen şey, yani bilinmeyen şeydir. Miklâtî'ye göre arazın varlığı devam edebilir veya devam etmeyebilir. Cumhur ulema araz lafzını az bir süre var olup hemen yok olan şeyler için kullanmıştır. Kelâmcılar, araz kavramını "*cevher ile kaim olan*" anlamında kullanmıştır.⁴⁴

Eserde felsefî görüşlere reddiye niteliğinde ele alınan kelâmî meseleler, ulûhiyet konusunda yoğunlaşmakta olup ele alınan meseleler genel olarak şunlardır.

2. Ulûhiyet İle İlgili Meseleler: Miklâtî, eserde âlemin kıdemini ve insan nefsinin bizatihi kadim bir cevher oluşunu reddettikten sonra⁴⁵ Yaratıcının varlığını ve vahdaniyetini bilmenin ispatı,⁴⁶ Allah hakkında cihetin muhal olması,⁴⁷ akılların hayat, ilim, kıdem, irade delalet ettiği sıfatların ispatı,⁴⁸ Allah'ın zatıyla mı yoksa kadim bir ilimle mi Âlim

⁴¹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 27-30.

⁴² Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 30-1.

⁴³ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 34.

⁴⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 35-6.

⁴⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 126-153.

⁴⁶ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 154-172, 187-204.

⁴⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 173-186.

⁴⁸ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 219-232.

olduğu meselesine⁴⁹ değinerek Allah'ın kadim bir irade ile Mürîd⁵⁰ ve Allah'ın kadim bir kelâm ile Mütেকellim olmasının aklî delillerle nasıl ispat⁵¹ edileceğine değinmektedir. Ulûhiyet konusunda İslâm felsefecileri ve Mutezile ile olan ihtilafta öne çıkan üç meseleye değineceğiz.

a. Âlemin Hudûsunun İspatı: Miklâtî'ye göre nazar ve istidlâl ehli, âlemin hudûsu hakkında ihtilaf etmiştir. Ehl-i Hakk'a göre âlem muhdestir ve mahlûktur. Allah, âlemi kudretiyle yaratmıştır. Allah vardı. O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu. Mîl ehli bu konuda ittifak etmiştir. Felsefecilerden Eflatun ve Sokrat bu konuda onlara muvafakat etmiştir. Aristo ve ona tabi olan İslâm felsefecilerinden Fârâbî ve İbn Sînâ âlemin kadim olduğunu savunmuştur.⁵²

Miklâtî'ye göre âlemin hudûsunun ilk delili şudur: *Allah dışında her mevcûd, zatına nispetle caizdir. (Küçük Önerme) Zatına nispetle caiz olan her mevcûd, muhdestir. (Büyük Önerme) O halde Allah dışındaki her mevcûd, muhdestir.*⁵³ Ona göre bu delil, kıyasın ilk kısmının ilk şeklinden ibaret olup burhanîdir. Buradaki küçük önermede felsefeciler, aslında bizimle aynı fikirdedirler. Bundan dolayı bu konuda sözü uzatıp tartışmaya gerek yoktur. Bu delilin izahı iki şekildedir: “*Birinci izaha* göre Allah dışındaki her mevcûd, değişkendir. Her değişken, zatına nispetle caizdir. Çünkü zatına nispetle vacip olması muhaldir. Zira daha sonradan zatı değişmiştir. *İkinci izaha* göre aklî hükümler, vacip, caiz ve muhal olmak üzere üç kısımdır. Her mevcûd zatına nispetle ya vaciptir ya caizdir ya da bir kısmı vacip bir

⁴⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 233–239.

⁵⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 243–254. Eş'arî kelimasına göre Kur'ân Allah'ın kelâmı olup O'nun zatıyla kaim ezeli bir sıfattır. Ayrıca Allah, ezeli bir kelâm sıfatıyla mütেকellimdir. Kelâm sıfatının ezeliliği ilim sıfatının ezeliğine benzer. İlim sıfatı nefyedilirse, Allah cehaletle nitelenmiş olurken, kelâm sıfatı nefyedilirse Allah susma, konuşamama ve lâl olmakla nitelenmiş olur. Hâlbuki Cenâb-ı Hak kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğu için hiçbir sıfatı sonradan O'nun zâtına eklenmemiştir. Kelâm sıfatı kelâm-ı nefsi ve kelâm-lafzî olarak iki kısma ayrılır. Kelamullah'ın kelâm-ı lafzî olarak nesneleşmiş hali olan Kur'ân, kârînin bir eylemi olarak muhdes iken, kelâm-ı nefsiyi ifade eden makrû ve metlûv olan manası ise ezeli ilmi gibi kadimdir. Bk. Yakup Bıyıkoglu, “Eş'arî'nin Kur'ân'ı Anlama, Yorumlama Yöntemi”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu* (İstanbul, Beyan Yayınları, 2015) 2: 665–66. Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik* (İstanbul: Denge Yayınları, 2013), 223–236.

⁵¹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 255–285.

⁵² Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 61.

⁵³ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 64.

kısmı caizdir. Mevcûd olanın muhal olması, söz konusu bile değildir. Mevcûdatın hepsinin kendi zatlarına nispetle vacip olduklarına hükmetmek de batıl bir görüştür. Zira vahdaniyet konusunda sabit olduğu gibi âlemde çoğalmanın zorunlu olarak sabit olmasından dolayı iki zatın varlığının kendi zatlarına nispetle Vâcibu'l-vücud olması muhaldir. Mevcûdatın hepsinin cevazına hükmetmek de batıl bir görüştür. Zira bu durum sonu gelmez bir teselsüle yol açar. Dolayısıyla mevcûdatın bir kısmının vacip, bir kısmının caiz olduğuna hükmetmek gerekir. Zatına nispetle varlığı vacip olan, Yaratıcı Allah'tır. Zatına nispetle varlığı caiz olan ise âlemdir."⁵⁴ Miklâtî'ye göre asıl tartışma büyük önermenin izahındadır. Allah dışındaki her mevcûdun, zatına nispetle caiz olduğu ispat edilince buna bağlı olarak "caiz" in var veya yok olması eşit olan şey olmasından dolayı yokluk yerine varlık sübut bulunca bu iki durumdan birini tercih eden bir belirleyiciye ihtiyaç vardır. Şayet âlemin kıdemi sabit olsaydı cevaz ortadan kalkardı. Ancak âlemin varlığı veya yokluğu için cevaz sabit olduğuna göre bunlardan birini belirleyen bir muhassısa ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Bu belirleyicinin iradeyle, kudretle veya onların usûllerine uygun bir illetle olması fark etmez. Şayet âlemin önceden var olmadığını kabul etmezsek hiçbir illet açısından bu belirleyiciyi akledemeyiz.⁵⁵

Miklâtî'ye göre âlemin hudûsunun ikinci delili şudur: *Âlem değişkendir. Her değişken, muhdestir. O halde âlem, muhdestir.* Âlem; cevher ve arazdan oluşmaktadır. Arazın, cevherle kaim olduğu ve değişken olduğu sabittir.⁵⁶ Mesela hareket ve sükûn, cevherle kaim olan iki arazdır. Hareket ve sükûn muhdestir.⁵⁷ Cevhere ilişkin her araz muhdestir.⁵⁸ Cevherler, muhdes olan arazlardan hâlî olamaz. Muhdes başlangıcı olan şeydir. Başlangıcı olmayan muhdes muhaldir. Dolayısıyla muhdes olan arazlardan oluşan cevherin ve cevherlerden oluşan âlemin de muhdes olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹

⁵⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 64-6.

⁵⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 66-7.

⁵⁶ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 70.

⁵⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 73.

⁵⁸ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 75.

⁵⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 79.

Ona göre âlemin kıdemini savunan felsefeciler, arazın muhdes, cevherin kadim olduğunu savunmuşlardır. Buna bağlı olarak kadim olan cevherin, arazlardan hâlî olarak var olabileceğini iddia etmişlerdir. Kelâmcılar, bu iddiaya değişik açıdan cevaplar vermişlerdir. Bazı kelâmcılara göre cevher nasıl ki hareket ve sükûndan hali olamazsa diğer arazlardan hali olması mümkün değildir. Miklâtî'ye göre bu delil zanniyatta bile kullanılması geçerli olmayan bir kıyas-ı şebehtir. Kat'ıyyatın talep edildiği akliyatta kullanılması uygun değildir. Bazı kelâmcılar, sebr ve taksim yöntemini kullanarak cevap vermeyi tercih etmiştir. Bu delile göre "cevherin arazları kabul etmesi ya muhaldır ya mümkündür ya da vaciptir. Cevherin arazları kabul etmesinin muhal olması batıldır. Caiz olması da batıldır. Zira cevher, nefsin sıfatlarındandır. Ayrıca caiz olması durumunda bir muhassısa ihtiyaç duyar. Bundan dolayı bunun tayin edilmesi gerekir. Bu durumda 'cevherin arazları kabul etmesi vacip demektir' demek gerekir. Cevherin arazları kabul etmesi vaciptir, dersek; cevherin arazlardan hali olması muhal olur."⁶⁰

Miklâtî'ye göre sebep ve illet müteradif iki kelimedir. Her ikisi de maddî sebep, sûrî sebep, fail sebep ve gâî sebep için de kullanılır.⁶¹ Bir masanın yapımında kullanılan malzeme maddî sebebi, masanın yapılacağı şekil sûrî sebebi, masayı yapan fail sebebi ve masanın hangi amaçla kullanılmak için yapılacağı gâî sebebi oluşturur. Allah'ın âleme önceliğini kabul etme noktasında kelâmcı ve filozoflar aslında aynı kanaati taşımaktadırlar? Zira İbn Sina sebep teorisinde fail sebebi öncelemektedir. Buna göre İbn Sînâ felsefesi açısından yaklaşıldığında Allah'ın öncelikle ilk sebep olarak kabul edildiği görülür. O, es-Sebebü'l-Ûlâ yani İlk Sebeptir. Bu, felsefî yönden Allah'ın âleme önceliğinin de ifadesi olmaktadır. Kelâmcılar ve felsefeciler arasında buradaki problem daha ziyade kullanılan kavramsal çerçevedeki "önce"liğin yorumlanma biçimiyle ilgili görünmektedir.⁶² Miklâtî de bu konuda İbn Rüşd'ün değerlendirmesine benzer olarak kıdem kavramına yüklenen farklı yorumlara dikkat çekmektedir. Buna göre mütekaddim ve müteahhir, beş açıdan yorumlanmaktadır. **Birincisi** zaman açısından mütekaddim olan. **İkincisi**

⁶⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 79-82.

⁶¹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 54.

⁶² Ömer Ali Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sina Merkezli Bir İnceleme", *Kelâm Araştırmaları*, 10, sy. 2 (2012): 252.

rütbe açısından mütekaddim olan. Rütbe açısından takaddüm etmek ya mekân ya da söz açısından olur. *Zeyd, Kralın katında Ömer'in önüne geçti* örneğinde olduğu gibi kıdem, mekân açısından kullanılmıştır. **Üçüncüsü** şeref açısından mütekaddim olan. **Dördüncüsü** tabîi olarak mütekaddim olan. **Beşincisi** sebebiyet açısından mütekaddim olan. Miklâtî, bu beş kısma *bilgi açısından mütekaddim olan* şeklinde altıncısını ilave etmiştir. Buna göre her bilgi açısından takaddüm eden, varlık açısından takaddüm etmez.⁶³ İbn Rüşd'e göre âlemin hadis veya kadim olduğu konusunda Eş'arî kelâmcılarla mütekaddim filozoflar arasındaki ihtilaf lafzî bir ihtilafıdır. Zira mevcûdat üç sınıftır. Birincisi su, hava, toprak, canlılar ve bitkiler gibi beş duyu ile idrak edilen cisimlerin halleridir. Bunların muhdes olduğu konusunda filozoflar ve kelâmcılar ittifak etmiştir. Zira bunlar başka bir şeyden (maddî sebepten) ve bir yaratıcı (fâil sebep) tarafından yaratılmıştır. Öncesinde zaman geçmiştir. İkincisi Allah'ın zatıdır. Allah'ın zatının kadim olduğu konusunda da ittifak edilmiştir. Zira Allah'ın zatı bir maddî sebepten ve fâil sebep tarafından var edilmemiş, öncesinde de zaman geçmemiştir. Üçüncüsü ise âlemin varlığıdır. Bu iki sınıfın arasındadır. Zira âlem, maddî bir sebepten yaratılmamış ve öncesinde zaman geçmemiştir. Ancak bir fail sebep tarafından var edilmiştir. Kelâmcılar ve filozoflar âlemin bu üç özelliğe sahip olduğu konusunda ittifak etmelerine rağmen, âlemin hudûsu ve kıdemi konusunda farklı yargılarda ve isimlendirmelerde bulunmuştur.⁶⁴

Kelâmcılar, Allah'ın bulunup, âlemin bulunmadığı bir var oluş kategorisini kabul etmektedirler. Burada Allah'ın zatına nispetle vahdaniyet sıfatına dayalı mutlak bir tekliği vardır. Kelâmcıların, Allah'ın önceliğinden kastettikleri budur. Filozoflara göre Allah sebepler zincirinin ilk halkasıdır. İlk Sebep olan Allah'ın, âleme önceliği sebebin sonuca önceliği şeklindeki varlıksal bir önceliktir. Bu öncelik tarzında Allah'ın âleme zamansal olarak önceliği söz konusu olamamaktadır. Allah, varlık olarak âlemden öncedir. Ancak âlem, zaman açısından O'nunla birlikte yani ezeldir. Zira âlem, Allah'ın kudret ve iradesinin değil ilminin bir sonucudur. İlim sıfatının ezeli olması gibi Allah'ın ezeli ilminde sudûr eden âlem de Allah'ın ilmine bağımlı bir ezeliğe sahip olmaktadır. Kelâmcılara

⁶³ Miklâtî, *Lübbü'l-ukûl*, 53.

⁶⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 84-5.

göre bu tür bir öncelik Allah'ın iradesini sınırlandırdığı ve ezeliilerin çokluğuna (teaddüdü kudemâya) yol açtığı için kabul edilemez.⁶⁵ Dolayısıyla kelâmcılarla İslâm felsefecileri arasındaki en önemli farklardan birisi de Allah'ın zatına dair vacip sıfatların zat ile ilişkisi ve taallukları konusudur. İslâm Felsefecilerine göre Allah, zâtı ile âlimdir. Allah'ın zâtı ile hayat, ilim ve kudret sıfatları aynı düzlemindedir. İslâm felsefecilerine göre O'nun zâtı aynı zamanda hayattır, ilimdir, kudrettir, iradedir. Dolayısıyla Allah'ın bir şeyi bilmesi aynı zamanda onu irade etmesi anlamına geldiği için O'nun bilgisi eşyayı var eden yaratıcı bir bilgi olmaktadır.⁶⁶ Sünnî Kelâmcılara göre Allah ezeli bir ilimle âlimdir. Allah'ın sıfatları mana açısından zâtın aynı olmadığı gibi varlık açısından da zâtının gayrı da değildir. Allah'ın hayat sıfatının taalluku yoktur. Allah'ın ilminin taalluku vacip, mümkün ve muhal şeklindeki tüm malûmatır. Kudret sıfatının taalluku mümkünün mutlak anlamda var edebilmesi ve yok edebilmesidir. İrade sıfatının taalluku mümkün içindeki kâinatın belirli bir zamanda belirli bir sırayla var edilmesi veya yok edilmesidir.⁶⁷ Mu'tezile kelâmcıları ise genel olarak sıfatların Allah'ın zâtıyla aynı olduğu düşüncesindedirler. Ebu'l-Hüzeyl Allaf bu bağlamda şöyle demektedir: "O ilim ile âlimdir ve ilim O'dur. O kudret ile kâdirdir ve kudret O'dur. O hayat ile haydır ve hayat O'dur."⁶⁸

b. Allah'ın İlminin Taallukunun Kuşatıcılığı: Allah'ın ilminin taalluku ve kapsamı konusu kötülük problemi konusunda ortaya çıkan tartışmaların bir sonucu olarak tartışılmıştır. Zira Allah, yarattığı ve yaratacağı mahlûkatın kötülük yapacağını bilmiyor muydu, biliyorduyse kötülük yapanları niye yarattı, şeklindeki soruya bazıları Allah'ın ilmini sınırlandırarak cevap vermeyi tercih etmiştir. Bu tür bir anlayış Allah'ı materyalist bir anlayışa mahkûm ederek deneme yanılma yöntemiyle

⁶⁵ Yıldırım, "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları", 252.

⁶⁶ İbn Sina, *Necât*, nşr. Macid Fahri, (Beyrut: Dâru'l-İfâk, 1982), 286-87; Hayrani Altıntaş, *İbn-i Sina Metafizigi*, (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), s. 71; Yıldırım, "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları", 263-64.

⁶⁷ Ebu Mansur Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 114-116, 122-124; Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Senûsî et-Tilmisânî Eş'arî, *Ümmü'l-Berâhin*, nşr. Halid Zehra (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 27-8.

⁶⁸ Mustafa Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlâhi Bilgi", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7, sy. 13 (2014): 131.

öğrenen bir tanrı tasavvuruna yol açtığı için Ehli Sünnet kelâmcıları tarafından reddedilmiştir. Allah'ın irade sahibi kılarak imtihan ettiği insanın kendi iradesiyle tercih etmesi ve kesbetmesi kötülük olsa da Allah'ın bu insan iradesinin sonucunu yaratması kötülük değildir. Ortaya çıkacağını bildiği kötülüğü yaratması imtihanın gereğidir.

Meşşâî filozofların Allah'ın cüziyyat ile ilgili ilmi konusunda felsefecileri Gazzâlî'nin yanlış tanıttığını iddia eden İbn Rüşt'e karşı Miklâtî, felsefecilerin bu konudaki görüşlerini tasnife tabi tutarak ortaya koyduktan sonra onların görüşlerine cevap vermektedir. Zira İbn Rüşt'e göre sorun ilim-malûm ilişkisini ve Allah'ın ilminin insan ilminden farkını kavramamaktan kaynaklanmaktadır. Fârâbî ve İbn Sina, Allah'ın cüz'iyatı ve külliyyatı insanın eşyayı bilmesinden farklı olarak kadim bir ilim ile bildiğini kastetmişlerdir. Allah'ın ilmi, malûmun illeti ve belirleyicisi olduğu için malûmat Allah'ın ilmine tabidir. Malûmat insan bilgisinin illeti ve belirleyicisi olduğu için insanın ilmi ise malûma tabidir. Malûmun değişmesiyle insan ilmi de değişmektedir. Bundan dolayı Allah'ın bilgisi küllî ve cüz'î diye nitelenmekten münezzehtir. Dolayısıyla bu meselede ihtilaf etmenin ve filozofları tekfir etmenin anlamı yoktur.⁶⁹

Miklâtî'ye göre felsefecilerden bazıları Allah'ın kendi zatından başka hiçbir şeyi bilmediğini iddia etmiştir. Yine Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'ye göre, Hişâm b. el-Hakem ve Mu'tezile'den Hişâm b. Amr el-Fuvâtî de, başlangıçta "Allah'ın zatından başkasını bilmediğini, çünkü bunların hepsinin madum (yok) olduğunu, ilmin madum ile ilintisinin (taalluk) ise imkânsız (muhal) olduğunu" iddia etmiştir.⁷⁰ Miklâtî, bu görüşün batıl oluşunun apaçık olduğunu belirtmiştir. Zira muhdes olan mevcûdat bile kendi zatı dışındaki bazı şeyleri bilmektedir. Bu görüş doğru olsaydı mahlûkat Yaratıcıdan daha şerefli kabul edilmiş olurdu. Mûtaahhirûn felsefeciler bu batıl görüşü terk ederek şöyle demişlerdir: *Allah, eşyanın hepsini zamana bağlı olmadan, küllî bir şekilde bilir. Bununla birlikte Allah'ın zâtında değişmeyi zorunlu kılacak cüziyyatı bilmez.*⁷¹ Miklâtî'ye göre felsefeciler, zamanın kısımları olan geçmiş, şimdi ve gelecek ile taksim edilen

⁶⁹ İbn Rüşt, *Faslu'l-Makal*, 82-84.

⁷⁰ Metin Özdemir, "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, sy. 1 (2002): 212.

⁷¹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 226-227.

şahsiyetleri Allah'ın bilmediği konusunda ittifak etmiştir. Aynı şekilde canlıların ve insanların şahsiyetleri gibi madde ve zamanla taksim edilen cüz'î şeylerle ilgili olarak *Yaratıcı, Zeyd'in ârızî durumlarını bilmez* demektedirler.⁷² Bazı felsefecilere göre Allah, mutlak olarak insanı küllî bir ilimle bilmektedir. Şöyle ki Yaratıcı, yaratmış olduğu insanın iç organları ve dış uzuvları gibi ârızî sıfatlarını küllî bir ilimle bilmektedir. Ancak Zeyd'in Ömer'in şahsından ayırt edilmesini sağlayan hislerini, Allah'ın bilmesi muhaldir. Buna göre felsefeciler Allah'ın şahsiyetleri bilmesi konusunda temelde iki kısma ayrılmaktadır. Birinci gruba göre Allah sadece zatını bilir. İkinci gruba göre Allah hem zatını hem de kendi zatı dışındakileri de bilir. Ancak ikinci grup kendi arasında iki kısma ayrılmaktadır. Bazılarına göre Allah, bunları küllî olarak bilir. Bazılarına göre Allah'ın ilmi küllî ve cüz'î olarak vasıflanamaz.⁷³

Miklâtî'ye göre ilahî ilmin kapsamı konusunda felsefecilerin görüşüne şöyle cevap verilebilir. Allah'ın zatı dışındakileri bildiğini söyleyen bir felsefeci kesreti ispat etmiş olmaktadır. Hakikatte kendi zatı dışındakileri bilmesiyle oluşan kesret, iki malûma taalluk eden iki ilmi kabul etmeyi gerektirir. İki malûma taalluk eden iki ilmi kabul etmek iki malûma taalluk eden bir tek ilmin varlığını nefyetmez. Allah, iki malûmu da tek olan ilmi ile bildiği gibi sonsuz olan malûmatı da tek olan ezeli ilmi ile bilmektedir. Malûmda artma, Allah'ın zatındaki ilmin artmasını zorunlu kılmaz.⁷⁴ Mutezile bu tartışmada sorunu çözmek için Allah'ın bir ilimle değil, zatiyla âlim olduğunu kabul etmiştir. Zira onlara göre bir şeyi bu ilimle biliyorsa başka şeyi başka bir ilimle bilmektedir. Dolayısıyla malûmların sayısınca Allah'ın ilmi olmaktadır. Hâlbuki Allah'ın ilmi öğrenmeye dayalı bir ilim değil, ezeli ve ebedi olarak zaman ve mekân içindeki tüm değişimleri kuşatan bir ilimdir. Artmaz ve eksilmez. Miklâtî'ye göre nasıl ki vasıf sıfatı gerektiriyorsa, sıfat da vasfı gerektirir. Bundan dolayı birinin varlığını kabul ettiğimizde diğerinin yokluğunu kabul etmek caiz değildir. Dolayısıyla âlimin ilim olmadan âlim olduğunu

⁷² İslam filozoflarının bu ithamlara karşı cevapları için bk. Özdemir, "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", 210-211.

⁷³ Miklâtî, *Lübbü'l-ukûl*, 233-34.

⁷⁴ Miklâtî, *Lübbü'l-ukûl*, 227-28.

caiz görmek, kişiyi âlim olarak vasıflamadan ilminin bulunduğunu kabul etmeyi gerektirir.⁷⁵

Miklâtî'ye göre Allah'ın tüm mevcûdatı bildiğine dair kat'î olan aklî delil şu şekildedir: *Allah dışındaki tüm mevcûdat, Allah'ın kudreti ve iradesiyle meydana gelmiştir. Allah'ın kudreti ve iradesiyle meydana gelen her şey, malûmdur. O halde tüm mevcûdât, malûmdur.*⁷⁶ Mahlûkatın zaman ve mekândaki değişimi izafî bir şeydir. İlmin zatında değişmeyi vacip kılmadığı gibi âlinin zatında bir değişimi de vacip kılmaz. Mesela bir şahıs, önce bizim sağımızda olsa, sonra önümüze gelse, sonra solumuza geçse, bize göre izafî olan bu değişimler hakikatte intikal eden şahıstadır. Allahın ilminde de durum bu şekildedir. Allah, eşyayı ezelde ve ebedde bilmektedir. Eşyanın halinin nasıl değişeceğini de bilmektedir.⁷⁷ Ebû Hanîfe'nin belirttiği gibi Allah'ın ilmi ve yazması hükmen değil vafendir, gelecekte olacak şeyleri vafederek haber vermektedir. Allah'ın ilmi, tüm değişimleri kuşatan bir özellikte değişmeye ve artmaya ihtiyaç duymayacak şekilde cehaletten münezzeh bir sıfattır. Değişim mahlûkattadır. Allah'ın ilminde değişim söz konusu değildir. Oturan kişiyi oturan olarak bilirken kişi kalktığında ayakta olarak bilir.⁷⁸ İlmin-malûm ilişkisi, kısmen ayna ve eşya ilişkisine benzemektedir. Eşyanın değişmesiyle eşyanın aynadaki yansıması değişse de ayna değişmez. Sonuçta Allah, kulun sevap ve cezaya müstahak ve mükellef olduğu alanda hangi ameli tercih edeceğini ezelde bilerek o şeyi yaratmayı irade ettiği için bu durum, kulun iradesini ve şerrin kula nispetini yok etmez.

Felsefecilerin Allah'ın zatını değişimden tenzih etmek için ortaya koydukları *cûziyyatı küllî olarak bilme kaidesi* Allah'ın ezelî ilmini, cehaletten tenzih etmekten ve Allah'ın zatını takdis etmekten uzaktır. İslâm felsefecilerinin bu kaidesi ilme yükledikleri yaratıcı değerden kaynaklanmaktadır. İslâm filozoflarına göre âlem, Allah'ın ilminin eseridir. İbn Sina, *Allah'ın ilmini iradeyle aynı* değerlendirmekteydi.⁷⁹ Hem insanın özgür irade sahibi bir mükellef olduğunu ispat etmek, hem de değişken olan şerri ve

⁷⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 228.

⁷⁶ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 234.

⁷⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 241.

⁷⁸ Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber (Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri)*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 72.

⁷⁹ Altıntaş, *İbn-i Sina Metafizigi*, 71.

masiyeti Allah'a nispet etmemek için insanın cüz'î olan amellerini ilâhî ilmin dışına itmişlerdir.

Bazı Mutezile kelimcileri, ilim ve irade arasındaki bu problemi çözmek için ilmin bir şeyin meydana gelmesini vacip kılmadığını, iradenin ise vacip kıldığını iddia etmişlerdir. Onlara göre Allahu Teâlâ'nın, bir kimsenin önceden öleceğini bilmesi, o ecelin o şekilde sona ermesini gerektirmez. Çünkü ilim, malûma bağlı bir sonuçtur. Fakat onu etkilemez veya onu yönetmez. İrade, bir şeyin meydana gelmesini vacip kıldığı için masiyetleri ve şerri ilahi iradenin dışında tutmuşlardır.⁸⁰

Miklâtî'ye göre ilim, kudret ve irade sıfatlarının taallukları birbirinden farklıdır. İlim sıfatının taalluku tüm vacip, mümkün ve muhal olan tüm malûmatı ihata etmek ve keşfetmek; kudret sıfatının taalluku var olması mümkün olan madûmu var etmek; irade sıfatının taalluku ise var edilecek şeyi zaman ve mekânla tahsis etmektir.⁸¹ Eş'arî ve Mâtûrîdî âlimleri de ilmi iradeden farklı olarak değerlendirmiş ve âlemin yaratılmasının, Allah'ın iradesinin bir eseri olduğunu savunmuşlardır. Allah'ın ilmi, küllî, cüz'î, ma'dum, mevcûd, muhal, mümkün ve vacip olan tüm malûmatı kapsarken iradesi ise âlemde meydana gelmesi mümkün olan cüz'î veya küllî tüm havadisi kapsamaktadır. Ehli Sünnetin cumhuruna göre âlemi yöneten yaratıcı güç iradedir. İrade, kelâm sıfatı ile madûma veya mevcûda hitap ederek onu etkilemektedir. *O'nun emri/işi, bir şeyin olmasını irade ettiğinde ona "ol" der. Oluverir.*⁸² Masiyet ve şerrin iradeye taallukunu çözmek için kelâmcılar farklı bakış açıları sunmuşlardır. Bunlardan birine göre onlar tafsîlî ve icmâlî ayırımı yapmışlardır. İcmâlen her şey Allah'ın iradesiyle meydana gelmektedir" denebilir. Lakin tafsilen "şer ve masiyet Allah'ın iradesiyle meydana gelir" demek yerine "Allah, küfrü kâfire nehyetmek suretiyle onun bir şerri olarak kesbetmesini irade etmiştir. İmanı da mümine emretmek suretiyle onun bir hayrı olarak kesbetmesini irade etmiştir" denmelidir. Bu yaklaşım edepli konuşmayı esas alan ve irade edilen her şeyden Allah'ın razı olmadığını beyan eden bir yaklaşımdır. Kelâm âlimlerinden bazıları emretmek ve irade etmek arasında fark

⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Muhtasar fi Usûlîd-din (Resailu'l-Adl ve't-Tevhid İçinde)*, nşr. Muhammed Ammâre (Kahire: Basım Yeri yok, 1971), 226-228; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), s. 507.

⁸¹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 230-31.

⁸² Yâsîn, 36/82.

görürken, muhakkik Kelâmcılar ise iradeyi, yaratıcı bir kudret anlamında *tekvinî irade* ve dinî bir emir anlamında *teşriî irade* olarak iki kısımda ele alarak sorunu çözmeye çalışmıştır. Allah, masiyetleri teşriî irade anlamında irade etmez. Lakin tekvinî irade anlamında irade sahibi kulun bir kesbî olarak irade ederek meşietiyile yaratır. Çünkü O'ndan başka yaratıcı bir güç yoktur. *Allah'ın dilediği olur. Allah'ın dilemediği meydana gelemes.*⁸³

c. Tahsîn-Takbîh, Salah-Aslah Meselesi: Miklâtî'ye göre Allah'a aklen hiçbir şey vacip olmadığı gibi şer'î varid olmadan önce kula hiçbir şey vacip olmaz. Eş'arîlere göre akıl, teklif açısından bir şeyin hüsnüne ve kubhuna delalet etmez. Ahirette sevap ve cezaya müstahak olmaya sebep olacak tahsîn ve takbih şeriatla sabit olur.⁸⁴

Hidâyet-dalâlet, kâfirlerin kalplerin mühürlenmesi, tevfiğ ve hızlân meselesinde de Miklâtî Eş'arî kelâmıyla aynı görüştedir. Tefvîk, Allah'ın taate mahsus bir kudreti insanda yaratması iken, hızlân ise masiyete mahsus bir kudret yaratmasıdır.⁸⁵

3. Nübüvvet İle İlgili Meseleler:

a. Nübüvvetin İspatı: Berâhime'ye göre nübüvvet aklen muhaldir. Mutezile'ye göre nübüvvetin varlığı vaciptir. Eş'arîlerin görüşlerini savunan Miklâtî'ye göre ise nübüvvet aklen mümkündür ve vaki olmuştur. Ona göre filozoflar olumlu veya olumsuz olarak nübüvvetin ispatı konusunda konuşmamışlardır. Ancak onların usûlleri ve mezheplerinin kaidelerinde geçerli olan nübüvveti inkâr etmektir.⁸⁶ Zira onlara göre Allah, cüzîyatı bilmez. Ayrıca onlar adetlerin inhırafinı ve harikulade olayları inkâr etmişlerdir. Hâlbuki sebep-sonuç arasındaki ilişki zorunlu değildir. Zira müsebbib olmadan sebebin sonuç üzerinde bir kudreti olamaz. Mesela, yemek yeyince doymak zatı itibariyle meydana gelmesi

⁸³ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 122-124; Nureddin Sâbûnî, *el-Bidaye fi Usûli'd-din (Maturidi Akaidi)*, trc: Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 71; Aliyyu'l-Kârî, *Minahu Ravdi'l-Ezher fi Şerhi Fıkhi'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1419/1998), 68, 77-80.

⁸⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 302-327.

⁸⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 328.

⁸⁶ Meşhur Alman filozofu Gothold Ephraim Lessing'in (1729-1781) Kur'an'da Hz. Peygamber'in somut mucizesinin olmamasının İslam'ın tek/yegane hakikî ve doğru din olduğuna delil olduğuna dair düşünceleri için bk. Özcan Taşcı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslâm*, 71-84

zorunlu bir sonuç değil Allah'ın takdiriyle yemek yiyilmesi sırasında yarattığı bir sonuçtur. Yemek olmadan da doymayı Allah'ın yaratması mümkündür. Ancak filozoflar asanın yılanı dönüşmesi, ölülerin diriltilmesi gibi harikulade şeylerin nebilerin elinde meydana gelmesinin mümkün olduğunu inkâr etmişlerdir.⁸⁷ İslâm felsefecilerinin savunduğu illiyet anlayışına göre, Allah tıpkı doğa gibi yasalara tabi olmaktadır. Bu ise dinde vahyi ve mucize gibi olağan üstülükleri yok sayan bir durumdur.⁸⁸

b. Hz Muhammed'in Nübüvvet'inin İspatı ve Neshin Beyanı: Nesh, izale etmek ve nakletmek anlamında müşterek bir lafızdır. Ancak izâle anlamı daha zahirdir. Nesh, önceki hükmün bitiş süresini beyan eden hükümdür. Şayet yeni hüküm olmasaydı, önceki hüküm devam ederdi. Hakiki anlamda şer'î hükümleri nesheden Allah'tır.⁸⁹ Miklâtî'ye göre Hz Peygamberin nübüvvetinde sadık olduğunun delili insanlara hidâyet kaynağı olarak getirdiği ve bize kadar mütevatir olarak ulaşan Kitaptır. Kur'ân'ın insanları benzerini getirmekten aciz bırakan mucize yönü, hem lafzındaki fesahati hem de anlamındaki belağatıdır.⁹⁰

Miklâtî, nebilerin ismetinin vücubunu nebilerin tebliği ve doğruluğu ile bağlantılı ele almıştır.⁹¹ Mucizenin medlulünü nakzeden şeylerden, nebilerin masum olması vaciptir. Mucizenin medlulünü nakzetmiyorsa vacip değildir. Mucizenin medlülü, Allah tarafından tebliğ ettikleri haberlerde sadık olmalarıdır. Dolayısıyla nebilerin günahlardan masum olmaları insanlara tebliğ ettikleri ilâhî mesaja olan güveni muhafaza etmek, söz ve davranışlarının delil olarak kabul edilmesi içindir. Küfürden ve büyük gûnahtan masum olmaları icmâen vaciptir. Küçük günahlar hakkında ne lehte ne de aleyhte kat'î bir naklî delil bulunmadığı ve akıl da bunu nefyetmediği için ihtilaf edilmiştir. Bundan dolayı bu mesele içtihadîdir. Ancak Miklâtî'nin zann-ı gâlibine göre nebilerin küçük

⁸⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 330-357.

⁸⁸ Ahmet Bayındır, "Rasyonel ve Varoluşçu Teolojinin Bir Mukayesesi", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 19 (2012): 167.

⁸⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 358-364.

⁹⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 365-371.

⁹¹ Lessing'e göre Hz. Peygamber'in getirdiği ilkelerin/iman esaslarının doğru olduğunun temel kriteri, onların akıl ilkeleri ile uyum içerisinde olmalarıdır. Özcan Taşçı, *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam*, 74.

günahtan masum olmaları, büyük günahtan masum olmaları gibidir.⁹² Çünkü onların söz ve fiillerine itikad ve itaat etmek vaciptir. Peygamberlerin günahtan masum olmamaları onlara itaati engeller.⁹³ Ancak bu durumda Peygamberler dinle ilgili ve onlara itaati zedeleyecek bir konuda küçük günah işlemişlerse vahiyle ikaz edilip düzeltildikleri şartıyla küçük günah işlemleri mümkündür. Hz Peygamber ile ilgili itab ayetlerinin Kur'ân'da bulunmasını bu şekilde anlayabiliriz. Kuran'da zikredilen ve düzeltilen dışında hatası olmadığı için ondan bize sahih olarak ulaşan söz ve fiillerine itikad ve itaat etmek vaciptir.

Peygamberlerin zelle adı verilen küçük hatalar yapmalarının mümkün olduğunu birçok âlim söylemektedir. Bu zelleler ya unutmaya ya hataen, sehven ya da efdal olanı terk etmek şeklindedir. Mesela Hz Âdem'in yasaklanmış ağaçtan yemesi nübüvvetten önce olup isyan kastı olmayan ve hataen oluşan bir zelledir.⁹⁴ Hz Musa'nın bir adamı öldürmesi de nübüvvetten önce olup hataen oluşan bir zelledir. Ancak bu zelleler, dinin teşrii ve tebliğine yönelik, inanç ve ibadetleri zedeleyen, haramı helal kılan nitelikte değildir.⁹⁵ Zira böyle bir iş yapmaları durumunda hemen cezalandırılacakları bildirilmiştir.⁹⁶ Kur'ân'da peygamberlerin zelleleri olarak zikredilen ilgili itab ayetleri Peygamberlerin yarı ilah veya melek değil, tevbe-istiğfarla Allah'a yönelen kullar olduklarını gösteren işaretlerdir.⁹⁷ Ayrıca Kur'ân'ın Hz Muhammed'in uydurmadığının delillerinden biri olarak değerlendirilebilir.

c. Rızık ve Ecel: Eş'arîlere göre rızık, kulun faydalandığı şeydir.⁹⁸ Haram da rızıktır. Mutezile'ye göre rızık, kulun malik olduğu şeydir. Haram rızık değildir. Miklâtî'ye göre yeryüzünde debelenip duran her canlının rızıkı Allah'a aittir. Ömrü boyunca haramla gıdalanan birisini Allah'ın rızıklandırmadığını Mutezile söyleyemediği için görüşlerinin batıl

⁹² Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 371-375.

⁹³ İmam Şâfiî, *Fıkhu'l-Ekber*, nşr. Abdu Ahmed Yasin (Moritanya: Dârur-Rıdvân, tsz), 105.

⁹⁴ Ebu'l-Müntehâ, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber* (İstanbul: Asitâne Es'ad Efendi Matbaası, 1307), 15; Bk. Tâhâ, 20/115-122.

⁹⁵ İmam Şâfiî, *Fıkhu'l-Ekber*, 106.

⁹⁶ Bk. El-Hâkka, 69/44-47.

⁹⁷ Yakup Yüksel, *Allah'ın Uyardığı Peygamberler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 61, 112-113.

⁹⁸ İlk Kelami risalelerde rızık konusuyla ilgili tartışmalar için bkz. Özcan Taşcı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 118-121.

olduğu anlaşılmış olur. Dolayısıyla rızkın faydalanmak anlamında olduğu anlaşılmış olmaktadır.⁹⁹ Tespitlerimize göre rızık konusu ilk dönemlerde kader ve irade hürriyeti bağlamında tartışılırken, daha sonraları bu bağlamından kopartılarak “helal ve haramdan hangisinin rızık olarak isimlendirileceği” eksenine kaydırılmıştır.¹⁰⁰

Miklâtî'ye göre öldürülen eceliyle ölmüştür.¹⁰¹ Bunun anlamı şudur: Öldürülen kimsenin, Allah ezeli ilminde ne zaman öldürüleceğini bilmıştır. Ona göre Levh-i mahfûza yazmıştır. Allah'ın olacağını bildiği şeyin olması gerekir. Aksi halde Allah'a cehalet nispet edilmiş olur. *Öldürülen katledilmeseydi yaşar mıydı?* sorusuna kesin olarak *ömrü uzardı veya o anda yine de öldürdü* diyemeyiz. Zira Levh-i mahfûzda, mutlak ve mukayyed olmak üzere iki hüküm vardır. Rızık ve ecel konusunda belirlenmiş son bir sınır anlamında mutlak hüküm vardır. Ayrıca “şöyle yaparsa ömrü şu kadar olsun” şeklinde şarta bağlanmış mukayyed bir hüküm vardır. Sila-i rahimin ömrü artırması mukayyed bir hüküm olarak anlaşılabilir.¹⁰² Zira *Allah, dilediğini imha eder ve sabit bırakır. Ümmü kitap O'nun katındadır.*¹⁰³

Ecel konusu kaderle ilgili olarak Kelamda tartışılan en önemli konulardandır.¹⁰⁴ Tartışma daha ziyade, *insanın bir ya da iki tür ecelinin olup olmayacağı* noktasında yoğunlaşmıştır. Ehl-i Sünnet'e göre, insanın eceli bir tanedir ve bu ecel, önceden tayin edilmiştir, değiştirilemez. Ölen ya da öldürülen kimse “daha önce takdir edilen eceliyle” (ecelün makdûrun) ölmüştür ya da öldürülmüştür.¹⁰⁵ Mu'tezile ise bu konuda daha farklı bir tutum sergileyerek ecelin, “ecel-i müsemmâ ve “ecel-i kazâ” olmak üzere ikiye ayrıldığını, bunlardan birincisinin öne veya arkaya alınmasının

⁹⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 376-77.

¹⁰⁰ Özcan Taşcı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, 121.

¹⁰¹ İlk Kelâmî risâlelerde ecel ve ömür arasındaki ayrım için bk. Özcan Taşcı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, 111-118

¹⁰² Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 378-79.

¹⁰³ er-Ra'd, 13/39.

¹⁰⁴ Cihat Tunc, “Ecel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 381

¹⁰⁵ Özcan Taşcı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, 112.

mümkün olmadığını, ömürle ilgili olan ikincisinin ise, hastalık ya da katletme gibi bir dış tesirle meydana geldiğinden, uzayıp kısılabileceğini ortaya koymaktadır.¹⁰⁶

Miklâtî, rızık ve ecel konusunda temelde Eş'arî itikâdına sahip olarak ecelin tek olduğunu savunsa da levh-i mahfûzda mutlak ve mukayyed iki hükmün yazıldığını söyleyerek hem ilâhî takdire hem de kulun iradesine yer veren bir ara formül sunmaktadır.

4. Semiyata Taalluk Eden Ahiret Ahkâmı İle İlgili Meseleler: Tekrar dirilme (me'âd),¹⁰⁷ kevser havuzu, şefaât, sırat ve mizan,¹⁰⁸ esmâ ve ahkâm, sevap ve ceza¹⁰⁹ gibi meselelere kısaca değinmiştir. Bu konuda Eş'arîlerin görüşlerini savunmuştur. Ancak biz semiyat konusunda felsefecilerle kelâmcılar arasında öne çıkan en önemli ihtilaf olan tekrar dirilmenin mahiyetine dair Miklâtî'nin yaklaşım tarzını ortaya koyacağız.

Miklâtî'ye göre felsefeciler tekrar dirilme hakkında olumlu veya olumsuz bir şekilde konuşmamalıdır. Zira onlar insanın saadeti için gerekli bir tedbir olan hususlarda şeriatleri nakzetmekle uğraşmamalıdır. Çünkü şeriatler, insan hakkında yaratılış faziletleri sayılan nazarî ve amelî faziletlerin varlığı için zarûrîdir. Yaratılışa dair faziletlerin gerçekleşmesi, ancak Allah'ın bilinmesi ve dinde emredilen dua, namaz vb. ibadetlerle Allah'ın tazim edilmesiyle mümkündür. Ayrıca onlara göre şeriatler, umûmî ilkeleri itibariyle aslı aklî ve şer'î olan bedenî olarak uygulanması zarûrî amellerdir. Bundan dolayı umûmî ilkelerinde *Allah'a ibadet etmemiz gerekir mi gerekmez mi?* veya *Allah, mevcûd mu mevcûd değil mi?* şeklinde ispat edici veya iptal edici bir sözle itiraz etmek gerekmez. Aynı şekilde İslâm felsefecileri, ahiret saadatinin varlığını ve keyfiyetini kabul ederler. Çünkü şeriatlerin hepsi Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve ölümden sonraki ahiret hayatı hakkında ittifak etmiştir. Şeriatler, şer'î fiillerin miktarında ihtilaf etmiş olsa da ahiret hayatında saadete ulaştıracak fiiller hakkında ittifak etmiştir. Ancak felsefecilerin uyguladığı usûlleri ve kaidelelerinden dolayı tekrar dirilmenin keyfiyeti konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Kelâm usûlü ve kaidelerine göre bir şeye kadir olan o

¹⁰⁶ Özcan Taşcı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*, 113.

¹⁰⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 380-384.

¹⁰⁸ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 385-86.

¹⁰⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 387-397.

şeyin benzerine de kadirdir. İnsanı cevher ve arazları ile yaratmaya kadir olan mahlûkatı aynı şekilde tekrar yaratmaya kadirdir. Miklâtî'ye göre bu konuda sözü uzatmaya gerek yoktur. Bunun delillerinden birisi şu ayettir:¹¹⁰ (*Kâfir*) dedi ki: Çürümüş olduğu halde kemiklere kim hayat verecek? De ki: Onları ilk defa inşa eden, onlara hayat verecek. O her türlü yaratmayı en iyi bilendir.¹¹¹

İslâm ümmeti tekrar dirilmenin (me'âdın) cevazı konusunda icmalî olarak icma etmiş, tafsilatta ihtilaf etmiştir. Mutezile'ye göre cevherler yok olduktan sonra tekrar iade edilmeleri mümkündür. Arazlar ise baki olanlar ve baki olmayanlar şeklinde iki kısımda ele alınmalıdır. Sesler ve iradeler gibi baki olmayan arazlar tekrar iade edilmezler. Zira onlara göre bir vakte mahsus kılınan bir arazın bekası muhaldir. Baki olan arazlar da onlara göre kulun kudreti dâhilinde olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrılır. Kulun kudreti dâhilinde olan arazları Allah'ın iade etmesi söz konusu değildir. Kulun kudretine dâhil olmayan arazların iade edilmesi caiz ve mümkündür. Bazı Eş'arîler de arazların tekrar iade edilmeyeceğini savunmuştur. Ancak Miklâtî'ye göre bütün bu görüşler hatalıdır. Zira tekrar diriltme ilk yaratma gibidir. İlk defa nasıl yarattıysa iade edeceği zaman da cevherleri ve arazları tekrar yaratması mümkündür.¹¹²

SONUÇ

Miklâtî, Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesinin selefi ve felsefi git-gelleri arasında kelâmî bir duruş sergileyerek Eş'arî gelenekteki gelişen sürece ayak uydurmuş, usûlcü bir mütekellimdir. Yaşadığı dönemde takdir edilen ve ilmine müracaat edilen müderris âlimlerdendir. Aklî ve şer'î ilimlere vukufiyeti yanında olgun kişiliği ile örnek bir şahsiyettir. İlmi birikimini muhaliflerini yok eden bir kılıç gibi kullanmak yerine, ilmî olarak cevap verme erdeminde olan bir insandır. Bundan dolayı eserinde tekfirci dil kullanmak yerine ilmî eleştirel bir üslup takip etmiştir. Mezhebî bir taassuptan kaçınarak nakilde bulunmuş, yeri geldikçe kendi kanaatini ve farklı çözüm önerilerini sunmuştur.

¹¹⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 381-383.

¹¹¹ Yâsîn, 36/78, 79. bk: el-Hâc, 22/5, 7. el-Câsiye, 45/26.

¹¹² Miklâtî, *Lübâbü'l-ukûl*, 383-84.

Endülüs'ün Müslümanların elinden çıkması sebebiyle birçok el yazma imha edilmiş olduğu için Miklâtî'ye ait eserlerden sadece *Lübâbü'l-ukûl fî red ale'l-felâsife fî ilmi'l-usûl* günümüze ulaşabilmiştir. Bu eseri Aristo ve onun yolunu takip eden Meşşâî Filozofların ve Mutezile'nin görüşlerini aklî delillerle reddetmek için yazmıştır. Miklâtî, akıl ve nakil arasındaki ilişkiyi muhafaza ederek nakle dayanan Eş'arî itikâdını, aklî delillerle burhânî bir temele oturtup felsefî görüşlere karşı savunmuştur. Bunu yaparken kendisinden önce yaşayan Bâkılânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî kelâmcıların eserlerinden istifade etmiştir. Ayrıca Miklâtî, yaşadığı dönemde Meşşâî filozofların görüşlerini Gazzâlî'nin yanlış aktardığını söyleyen İbn Rüşd gibi âlimlere karşı filozofların görüşlerini kitaplarından sistematik bir şekilde aktararak reddiyesini temellendirmiştir. Böylece kelâma karşı duyulan güveni tazeleyerek meselelerin iç yüzünü objektif bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Meşşâî felsefenin burhâna dayanan kaidelerini, beyanî delillerle destekleyerek canlandıran İbn Rüşd gibi bir filozoftan sonra felsefenin ilim çevresinde zayıflatan etkenlerden birisi de beyana dayanan Eş'arî itikâdını burhânî delillerle destekleyen eserlerin yazılmasıdır. Miklâtî'nin eseri bu açıdan önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Adnan. "Muvahhidî Halifesi Abdülmümin'in Yönetim Anlayışı". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* sy. 5, (Nisan 2011): 70-86.
- Adıgüzel, Adnan. "Muvahhidîler Devleti'nin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi". *Ekev Akademi Dergisi* 17, sy. 55 (Bahar 2013): 1-20.
- Aliyyu'l-Kârî. *Minahu Ravdî'l-Ezher fî Şerhi Fıkhî'l-Ekber*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn-i Sina Metafizikiği*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Âmidî, Seyfuddin. *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-din*. nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- Arif Aytekin. "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 425-427. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Aydınlı, Yaşar. "İbn Bacce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 348-353. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhir. *Usûlü'd-Din*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Bayındır, Ahmet. "Rasyonel ve Varoluşçu Teolojinin Bir Mukayesesi". *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* sy. 19 (2012): 165-172.

- Bıykoğlu, Yakup. "Eş'arî'nin Kur'an'ı Anlama, Yorumlama Yöntemi". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*. İstanbul, Beyan Yayınları, 2015.
- Bozkurt, Mustafa. "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7, sy. 13 (2014): 127-141.
- Çağrı, Mustafa. "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 300-309. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Ebû Hanîfe. *Fıkhü'l-Ekber (Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri)*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Ebû'l-Müntehâ. *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*. İstanbul: Asitâne Es'ad Efendi Matbaası, 1307.
- Gazzâlî. *Munkiz Mine'd-Dalâl*. trc. Hilmi Güngör. Ankara: Maarif Yayınevi, 1960.
- Gazzâlî. *İhyâ-u Ulûmi'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Trs.
- Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*. trc. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Abdülmelik, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Merrâküşi (ö. 703/1303). *Ez-Zeyl ve't-Tekmile li Kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*. nşr. İhsan Abbas-Muhammed b. Şerif. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*. trc. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- İbn Sina. *Necat*. nşr. Macid Fahri. Beyrut: Daru'l-İfâk, 1982.
- İbn Tûmert, Muhammed. *Eizza mâ Yutlab*. nşr. Abdulganiy Ebul-Azm. Mağrib: Müessesetu'l-Ganiyye lin-Neşr, 1997.
- İmam Şâfiî. *Fıkhü'l-Ekber*. nşr. Abdu Ahmed Yasin. Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, tsz.
- Kadı Abdulcebbar. *Muhtasar fi Usûl'id-din*. (Nşr. Muhammed Ammâre, Resailul-Adl vet-Tevhid İçinde). Kahire: 1971.
- Karlığa, Bekir. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 257-288. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kaya, Mahmud. "İbnü'l-Arabî Muhyiddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 520-522. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Denge Yayınları, 2013.
- Kutluer, İlhan, "İbn Seb'in". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 306-312. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kutluer, İlhan, "İbn Tufeyl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 418-425. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hutât ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Merrâküşi, Abdülvahid (ö. 647/1250). *el-Mu'ceb fi Telhîs-i Ahbari'l-Mağrib min Ledün Fethi'l-Endülüs ilâ Âhiri Asri'l-Muvahhidîn*. nşr. Muhammed Said. Kahire: el-Cumhuru'l-Arabiyyetu'l-Müttehide el-Meclisu'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmî, 1382/1963.
- Miklâtî, Yusuf b. Muhammed (ö. 626/1229). *Lübâbü'l-ukûl fi red ale'l-felâsife fi ilmi'l-usûl*. nşr. Hüseyin Mahmud. Kahire: Daru'l-Ensâr, 1977.

- Özdemir, Mehmet. "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 410-412. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Özdemir, Metin. "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, sy. 1 (2002): 205-226.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fi Usûli'd-din (Maturidi Akaidi)*. trc: Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Sarı, Yasemin. *Müntazır-Billah ve Dönemi (623-640/1226-1242)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- es-Senûsî, Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf et-Tilmisânî Eş'arî (ö. 890/1490). *Ümmü'l-Berâhin*. nşr. Halid Zehra, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Taşcı, Özcan. *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslâm: Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Taşcı, Özcan. *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Tunc, Cihat. "Ecel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 380-382. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yıldırım, Ömer Ali. "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sina Merkezli Bir İnceleme". *Kelâm Araştırmaları* 10, sy. 2 (2012): 251-274.
- Yüksel, Yakup. *Allah'ın Uyardığı Peygamberler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*. trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 203-224

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 203-224

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Son Dönem Bir Osmanlı Düşünürü: Harputlu İshak Efendi'nin Din Felsefesinin Bazı Meselelerine Yaklaşımı ve Felsefecilere Karşı Tutumu

A Thinker of the Late Ottoman: Harputlu Ishak Efendi's Approaching to
Some Issues of Philosophy of Religion and Attitude to Philosophers

Tuncay Akgün*

ÖZ

Osmanlı düşünürlerinin ya da âlimlerinin genelde felsefeye özelde din felsefesinin konularına ve felsefecilere bakışı ne idi? Osmanlı'da felsefenin diğer ilimlere nispetle varlığı ve seviyesi ne durumda idi? gibi sorular

ABSTRACT

What was the point of view of the Ottoman thinkers or scholars in general to philosophy and in particular to subjects of the philosophy of religion and to philosophers? In Ottoman, what was the existence and level of

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

Assistant Professor, University of Inönü, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious, Philosophy of Religion.

Malatya/Turkey (tuncay.akgun@inonu.edu.tr)

♦ Bu makale araştırmacı tarafından Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Harputlu İshak Efendi'nin Felsefeye ve Felsefecilere Karşı Tutumu" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ This paper is the final version of an earlier announcement called "Attitudes of Ishak Efendi of Harput Towards Philosophers", not previously printed, but orally presented at an international Symposium called "The Figures Contributing to Harput", the content of which has now been developed and partially changed.

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

felsefe ile uğraşanların sıkça sordukları sorular olmuştur. En az bu sorular kadar bu sorulara verilen cevaplar da önemlidir. Böylesine önemli bir konunun sağlıklı bir şekilde tartışılabilmesi, ancak ilmi verilerin temel kabul edilmesiyle yapılabilir. Bu sorulara bilimsel çerçevenin ve metodun dışında başka motivasyon unsurlarıyla hareket edilerek verilmeye çalışılan cevaplar bizi bir kısır döngüye götürebilir. Bu bilimselliğin ilk adımı Osmanlı düşünürlerinin eserlerinin incelenerek fikirlerinin anlaşılması olsa gerektir. Makalemizin genel amacı bu tartışmalara bir nebze ışık tutmak iken özel amacı Harputlu İshak Efendi'nin din felsefesinin bazı meselelerine yaklaşımı ve filozoflara karşı tutumunun nasıl olduğunu genel hatlarıyla anlamaya çalışmaktır.

ANAHTAR KELİMELER: Harputlu İshak Efendi, Osmanlı, Felsefe, Din Felsefesi, Felsefeciler.

philosophy according to the other sciences? These kinds of questions have been frequently asked by those who deal with philosophy. The answers given to these questions are as important as at least the questions. To discuss such an important subject, what we need is to accept scientific issues as basis. To answer these questions together with a different motivation which is far from scientific methods may lead us to a vicious circle. The first thing of this kind of scientific attitude is to examine the Ottoman thinkers' studies and try to understand them. General aim of this article is to shed a light to these discussions and in particular, to understand the approach of Harputlu Ishak Efendi to some issues of the philosophy of religion and his attitude towards some philosophers.

KEYWORDS: Harputlu Ishak Efendi, Ottoman, Philosophy, Philosophy of Religion, Philosophers.

SUMMARY

What were the perspectives of Ottoman thinkers or scholars towards philosophy in general and the subjects of the philosophy of religion and philosophers in particular? What was the presence and level of philosophy in Ottoman compared to other sciences? These are the questions usually asked by those who work on philosophy. The answers provided to such questions are as important as at least the questions themselves. To discuss such an important subject, what we need is to accept scientific issues as basis. Answers tried to be given with other motivation elements outside of the scientific frame and method can take us to a vicious circle. The first step of this scientific perspective should be an exam-

ination of the books of Ottoman thinkers. The overall purpose of our article is to shed light on such discussions to some extent, while the specific purpose is to explain Harputlu Ishak Efendi's approach towards some matters of the philosophy of religion and his attitude towards philosophers in general terms.

When the courses, which were studied by Harputlu Ishak Efendi, and the masters, who taught these courses, are investigated, it will be seen clearly that he took a good education. Ishak Efendi, who executed important duties in different bureaucratic positions of the Ottoman such as inspection duties, then was assigned to be the judge (*qâdî*) of Medina and Isparta. Harputlu Ishak Efendi expressed opinions on the relationship of religion-philosophy, status of prophets and philosophers, place of the intellect in religion and especially the "Knowledge of God", "Resurrection", "Creation of the Universe" which are very controversial issues among Gazzâli and the Islamic philosophers. Providing a statement on such controversial issues requires being an expert on the Kalâm theology and philosophy. As for wording, we see that he has studied the subject with all dimensions.

Harputlu Ishak Efendi is a unique Ottoman thinker. The reason behind this is that he has never studied on annotation and elucidation, but he was a scholar paying attention to the human intellect (*'aql*) and use of the intellect. He expresses that he prefers using intellectual evidences as a method and this is a beneficial approach and he experienced this himself. Stating that Islam is a religion definitely based on the intellect, he expresses that "God shall not propose something contrary to the sound intellect in the religion of Islam", and claims that God does not request from human beings something contrary to the sound intellect and those requested comply with the sound intellect only. We know that some scholars educated in Ottoman Madrasas assumed took a sharp position against thoughts established and philosophy in particular. Considering the methods used by Harputlu Ishak Efendi on dealing with the issues, we see that he tries to indicate the views of other people expert on the subject while he investigates it.

Because the thinkers he often refers to in his works are Ibn Sina, Nasîrüddîn et-Tûsî Devvânî and Gelenbevî, we think that his philosophical thought emerges from such views. He has more references to Ibn Sina. Harputlu Ishak Efendi tried to understand what philosophers try to explain instead of declaring the philosophers as unbelievers and showing the philosophy out of religion. As some previous Ottoman scholars, he has considered the prophets as a philosopher and so tried to bring a new perspective to the discussion of religion-philosophy relation which has been continuing for centuries. Harputlu Ishak Efendi claims that the human intellect (*'aql*) alone can know the presence of God and His attributes such as knowledge and power. For instance, regarding the oneness of God, he puts similar views with Kindî. He also states that it is not possible both rationally and traditionally that there is an existent equal and similar with God. He provides evidences from scholars, Ibn Sina in particular. However, he stresses that there are some religious matters which cannot be known by the intellect.

Providing opinions on whether the resurrection will be bodily and spiritual or spiritual only, Harputlu Ishak Efendi gives his views on that God knows totals but partials, which is why Gazzâlî declared the Islamic philosophers as unbelievers. Harputlu Ishak Efendi also provides ideas on the eternity of the universe which has been one of the main problems between the philosophers and Gazzâlî. The matters studied by Harputlu Ishak Efendi are the main subject of the religion and majority of which corresponds to the three basic fields of philosophy: existence, knowledge, and value. As many of the previous scholars, Harputlu Ishak Efendi studied these matters through a method of question and answer. In explaining these subjects, he firstly provided verses from the Qur'an and then provided the hadiths, if any. Then he wrote down what the philosophers, Kalâm theologians, and sûfis said about the matter. And what is significant is that he did not provide any adverse remark while referencing such approaches of this group of three.

We, recently, see more often the oral statements and approaches in this regard which signify that the philosophy of religion should be built upon its own resources and thinkers in the Islamic lands. The meaning of this excitement with regards to the philosophy of religion is more mean-

ingful in specific terms. The problem, as often stated by the recent philosophers of religion, that we do not still have a unique philosophy of religion model despite we owe very rich, important classic and scientific works, is still under discussion. We hope that trying to understand what Ottoman scholars and thinkers remarked on such significant matters shall contribute to the project of “developing a unique philosophy of religion to us.”

GİRİŞ

Bazılarına göre, Osmanlı'da ilim adamlarının ilmi hürriyetleri var gibi gözükse de bu, dini-resmi inancın çerçevesi içinde kalındığı, kültür-deyerleşik ve alışılmış olanın dışına çıkılmadığı sürece vardır. Yeniye arama, bulma ve ileri sürme hürriyeti Osmanlı âlimlerinde yoktu. Bunun gibi nedenlerden ötürü Osmanlı toplumunda hür düşünürler yetişmiyordu. Bu da felsefenin Osmanlı'da olmayışının en temel nedeni idi.¹ Bu ve benzeri düşüncelerin altında yatan temel saik Osmanlı'daki felsefi çalışmaların ortaya çıkardığı ürünlerin orijinal olmadığı fikridir. Bir diğer sebep ise, Osmanlı bilginlerinin entelektüel birikimini aşağılamak için bu tip fikirlerin savunulmuş olma ihtimalidir. Yine böyle düşünülmesinin sebebi olarak ortaya konulan bir düşünce de, bazılarına göre felsefe denilince akla ilk gelen özellikle kıta Avrupa'sında ortaya çıkan Materyalist, Pozitivist ya da Ateist felsefenin-en azından Tanzimat sonrasına kadar²-kayda değer bir şekilde Osmanlı'da görülmeşiştir diyebiliriz.

Bu görüşlere katılmayanlara göre ise; Osmanlı düşünürleri kendilerinden önceki İslam düşüncesi geleneğini, Yunan felsefesinin esaslarını kavramış, temellük etmiş ve o geleneği bir ölçüde devam ettirmişlerdir. Onlara göre Osmanlı bilginleri Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî'den (ö. 339/950) başlayan ve Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'ye (ö. 816/1413) kadar dayanan düşünce geleneğinin

¹ Hüseyin Aydın, “Osmanlılarda Felsefi Düşünce”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 4 (1992): 7.

² Eyüp Bekiryazıcı, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 19 (2003); Ali Yıldırım, “Günümüz Türk Toplumunda Felsefeye Yönelik Olumsuz Bakışın Tarihsel Arka Planı Üzerine Bir İnceleme”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2(2013/I): 201-224.

bir parçasıdır. Bu iki düşünür arasında İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111), Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Sa'deddîn et-Taftazânî (ö. 792/1390) gibi filozof ve düşünürler vardır. Bütün bu geleneği ve bu geleneği devam ettirenleri yok sayarak Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonraki dönemi bir şerh ve haşiyeler dönemi diye niteleyip küçük görmek sekiz asırlık bir fikir, ilim ve kültür geleneğini hafife almaktır ki bu da yanlış bir tutum olsa gerektir.³

Felsefenin Osmanlı'da özellikle de Fatih Sultan Mehmet zamanında kelâm ve tasavvuf kadar ağırlıklı bir disiplin olmadığı açıktır.⁴ Fakat o tarihlerde dahi dinî ilimlerin anlaşılması için akli ilimlerin şart olarak görüldüğü anlaşıyor.⁵ Gazzâlî sonrası özellikle Fahreddin er-Râzî'nin ve Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) İbn Sina felsefesinin esaslarını benimseyerek kelâm alanında çalışmalar yaptıklarını ve kelâmın felsefleşmeye başladığını görmekteyiz. Bazı Osmanlı bilginlerinin felsefenin kapsamına giren birtakım problemleri analiz ettiklerini ve bu konuda düşünceler ortaya koyduklarını biliyoruz. Örneğin İznik veya Osman Gazi Medresesinin ilk müderrisi Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) Aristo gibi Yunan filozoflarıyla Ebü'l-Berekat el-Bağdadi (ö. 547/1152) gibi İslam filozoflarını tenkit edebilecek seviyede felsefe bilgisine sahipti.⁶ *Fusûsu'l-Hikem Matla'u Husûsi'l-Kelim fî Ma'an-i Fusûsi'i-Hikem* Davûd-i Kayserî'nin en meşhur eseridir. Mukaddimesinde felsefi tasavvufun bütün meseleleri on iki bölüm halinde incelenmiştir. Müellifin "*Mukaddimat*" adını verdiği bu kısım, genellikle ayrı bir eser gibi değerlendirilip şerhin metninden ayrı olarak istinsah edilmiştir.⁷

Bu gibi çalışmaların, 12. yüzyıldan sonra Osmanlı'da kelâm, felsefe ve tasavvufun meselelerinin birbirine geçmiş bir şekilde çözülmeye çalış-

³ Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 17.

⁴ Ahmet Kamil Cihan, "Fâtih Dönemi Düşünce Hayatına Genel Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sy. 14, (2003/1): 126.

⁵ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehak - İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usulü*, açıklamalarla sâdeleştiren: Süleyman Uludağ – Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 38-39.

⁶ Mehmet Bayraktar, "Davûd-i Kayserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 9 (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 33.

⁷ Bayraktar, "Davûd-i Kayserî" 34-35.

şılmasına zemin hazırlamış olduğunu görüyoruz.⁸ Alâüddîn et-Tûsî (ö. 887/1482), Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488), Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvinî (ö. 903/1503), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Karabâğî (ö. 942/1535), el-Amasyavî Mümeyyedzade (ö. 962/1563), Nev'î (ö.1007/1599) ve Mestçizâde Abdullah Efendi (ö. 1148/1735) yazdıkları felsefe konularını içeren eserleriyle ön plana çıkan müelliflerden sadece bir kaçıdır. Yanıyalı Es'ad Efendi (ö. 1143/1731), Pîrizâde Mehmed Sâhib (ö. 1162/1749) ve Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi (ö. 1144/1732) gibi şahıslar ise felsefe ile ilgili bazı eserleri tercüme etmişlerdir.⁹ İşte bu uzun periyodun sonunda "Huzur Dersleri"ne* çok katılan biri olarak ve yazdığı telif eserlerle ön plana çıkan son dönem Osmanlı bilginlerinden Harputlu İshak Efendi'nin bu felsefi geleneğe bir katkısının olup olmadığı önem arz etmektedir.

Harputlu İshak Efendi, Din-Felsefe ilişkisi, peygamberler ve filozofların durumu, aklın dindeki yeri ve özellikle Gazzâlî ve İslam filozofları arasında en tartışmalı konular olan "Allah'ın İlmi", "Yeniden Diriliş", "Âlemin Yaratılışı" gibi konular ile ilgili görüşler beyan etmiştir. Bu gibi tartışmalı konular üzerine görüş beyan etmek kelâm ilmine ve felsefeye vakıf olmayı gerektirir. Üslup olarak ise Onun, eserlerinde, konuları bütün yönleriyle ele aldıktan sonra sırf bir gurubu karalamaya çalışmadığını, hakikati ortaya koymaya çalıştığını görmekteyiz.

Her dönemde, farklı düşünen âlimler ve düşünürler, yaşadıkları dönemin genel geçer düşüncelerini savunanlar tarafından eleştirilmiştir ve bazı zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır. İshak Efendi de bu tip sorunları yaşadığını fakat bunun, onu düşüncelerinden vazgeçirmediğini ifade eder. Ortaya koyduğu eserlere bakarsak, Onun, aksine daha bir ilim aşkı ile yoluna devam ettiğini söyleyebiliriz. O da birçok düşünür ve âlim gibi, bir milletin medeniyet inşasında en önemli unsurun ilim olduğunu

⁸ Kemal Sözen, "Klasik Dönem Osmanlı Bilginlerinin Felsefeye Karşı Tutumu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 14, (2005/1): 3.

⁹ Sözen, "Klasik Dönem Osmanlı Bilginlerinin Felsefeye Karşı Tutumu" 20.

* Osmanlılar'da 1759'dan 1924 yılında hilâfetin kaldırılmasına kadar Ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan tefsir dersleri. bk. Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 441.

ve o milletin ilim sayesinde ayakta kalabileceğini ifade eder.¹⁰ Harputlu İshak Efendi de, dine yönelik saldırılara karşı fikrî düzlemde gerek kelâm gerekse felsefe ve diğer alanlarda büyük çabalar sarf etmiş, buna karşın yaşadığı dönem itibarıyla değeri çok da anlaşılamamış önemli bir ilim ve fikir adamıdır.¹¹

1. HARPUTLU İSHAK EFENDİ'NİN HAYATI

1801 yılında Harput'un Perçene köyünde doğan İshak Efendi'nin babası Harput'un meşhur ilim adamlarından Abdullah Efendi'dir.¹² İshak Efendi temel eğitimini Harput'ta tamamlamış ve daha sonra İstanbul'a gitmeye karar vermiştir. Fatih Camii'nde başladığı muallimliğini; Valide Mektebinde Birinci Muallim seviyesinde sürdürmüş, daha sonra Osmanlı şehzadelerinin eğitimi için sarayda açılan olan Şehzadegân okulu muallimliğine getirilmiştir. 1855 yılında ise İshak Efendi'nin Dârülmaârif hocalığı yaptığını bilmekteyiz. Osmanlı'nın değişik bürokratik mevkilerinde müfettişlik gibi görevler ifa eden İshak Efendi, daha sonra Medine ve Isparta kadılığı gibi önemli görevleri yürütmüştür. İlim hayatının yaklaşık kırk yılının böyle resmi görevler içinde geçtiğini biliyoruz. Bu süreçte onun hayatında bir ilim adamı olarak en önemli olay belki de 1853-1868 yılları arasında huzur derslerine* muhatap olarak katılması olmuştur diyebiliriz. Çünkü bu derslere muhatap olarak katılmak için belli bir ilmi

¹⁰ Harputlu İshak Hoca, "Müslümanlar Tarafından Hristiyanlara Yöneltilen Yetmiş İki Dakik ve Çetin Soru", sad. Mehmet Alıcı, *Milal ve Nihal*, 3 sy. 1-2 (Aralık 2005 - Haziran 2006): 221.

¹¹ Elanur Yılmaz, "Harputlu İshak Hoca'nın Teolojik Görüşleri" (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2006), V.

¹² İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, (İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1959), 125.

* Tam bir ilmi serbestiyet içinde yapılan derslerde bir ayet okunarak mukarrir (Dersi Takrir eden alim) tarafından onun tefsiri yapılır, muhatapların sorularına ve itirazlarına mukarrir cevap verir, böylece ilmi bir mübahase cereyan ederdi. III. Selim döneminde muhatap sayısı yedi sekiz kadardı. Mukarrir ve muhataplar için gizlilik esastı. Bunlar ramazanda resmi ders günleri gelmeden özel olarak kendi aralarında ders müzakeresinde bulunamazlar, ancak günleri gelince aleni olarak ders yapabilirlerdi. Meclislerin toplantı yerini padişah belirlerdi. Burada mukarrir padişahın sağında, muhataplar ise mukarririn yanında yarım daire şeklinde önlerinde rahlelerle minderlere oturlardı. bk. Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 442-443.

seviyede olmak gerekti. İshak Efendi 11 Nisan 1892 tarihinde vefat etmiş ve Fatih Camii haziresine defnedilmiştir. Kendisi gibi iyi yetiştirdiği oğlu Cemaleddin Molla da, Osmanlı Devleti'nde Mısır'da kadılık yapan son kişidir.¹³

Harputlu İshak Efendi'nin tahsil ettiği ilimlere ve bu ilimleri aldığı hocalara baktığımızda Abdullah el-Harputî'den Sarf derslerini, Seyyid el-Hacc Ali el-Harputî'den Nahv ve Mantık derslerini, Mustafa el-Vedinî'den Belagat ve Usul derslerini, el-Hacc Ömer el-Akşehirli'den Tefsir derslerini, İmamzade Muhammed Esad'dan ise Kelâm, Felsefe, Hadis, Fıkıh ilmiyle beraber diğer akli ve nakli dersleri okuduğunu görmekteyiz.¹⁴

2. ESERLERİ

Harputlu İshak Efendi'nin yedi adet telif eseri vardır. Bunun dışında biri tercüme biri hatırat türü olmak üzere iki eseri daha vardır. Bu eserler ve içerikleri genel olarak şöyledir:

1- *Es'ile ve ecvibe-i mecmuatü'l-kavaid*: Genel olarak mantık konularını ele alır.¹⁵

2- *Şemsü'l-hakîka*: Anadolu'da faaliyet gösteren Hristiyan misyonerlerine karşı yazılan eserin sonunda Hristiyanlığa yöneltilmiş yetmiş iki soru yer almaktadır.¹⁶

3- *Kâşifü'l-esrâr dâfiü'l-eşrâr*: İshak Efendi bu kitabı, Bektaşiliğin dine aykırı görüşlerini etkisiz hale getirmek için yazdığını ifade etmiş ise de eser daha çok Hurufiliğe reddiye mahiyetindedir.¹⁷

4- *Miftâhu'l-uyûn*: Eser, İslam düşünürlerinin genelde tartıştıkları konulardan olan Allah ve sıfatları, ruhun mahiyeti, çeşitleri ve ruh-beden ilişkisinden bahsetmektedir.¹⁸

¹³ Mustafa Kara, "Harputlu İshak Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 22 (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 531.

¹⁴ Harputlu İshak Efendi, *İcazetnâme* (İstanbul, ts.), 3-6.

¹⁵ Enver Demirpolat, "Huzur Derslerine Katılan Harputlu Âlimler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII, sy. 4, (2012): 228.

¹⁶ Kara, "Harputlu İshak Efendi", s. 531.

¹⁷ Kara, "Harputlu İshak Efendi", s. 532.

5- *Es'ile ve ecvibe-i hikemiyye*: İshak Efendi bu eserini insanlardaki her türlü şüpheyi gidermek için kaleme aldığını belirtmektedir. Akaid, kelâm, tasavvuf ve felsefeye dair konuların soru-cevap tarzında ele alındığı kitabın yarısından itibaren bazı sorular “Karıncı Kaptan” adlı bir kişinin ağzından sorulmaktadır.¹⁹

6- *Diyâu'l-kulûb*: Hristiyanlığa ve özellikle Protestan misyonerlere karşı kaleme alınan eserde, Kitab-ı Mukaddes'in tarihi üzerinde durulmuş, mevcut İncillerin Hz. İsa'ya verilen İncil olmadığı kanıtlanmaya çalışılmıştır.

7- *el-İstişfâ fi tercemeti's-şifâ*: Harputlu İshak Efendi, İbn Sina'nın *Şifa* adlı bu eserinin İlahiyat bölümünü, Türkçe'ye çevirmiştir.²⁰

8- *Es'ile-i kelâmiyye ve zübdet-ü ilm-i kelâm*: Kelâm ilminin öğrenimini ve öğretimini kolaylaştırmak amacıyla kaleme alınan bu eser aynı zamanda insanların dini konularda gaflete düşmelerinin önüne geçmek için yazılmıştır.²¹

9- *İcâzetnâme*: Harputlu İshak Efendi'nin hangi hocalardan ders aldığını belirten, ayrıca onun eğitim hayatından kesitler sunan bir eserdir.²²

3. HARPUTLU İSHAK EFENDİ'NİN DİN FELSEFESİNİN BAZI MESELELERİNE YAKLAŞIMI VE FELSEFECİLERE KARŞI TUTUMU

Harputlu İshak Efendi özgün bir Osmanlı düşünürüdür. Bunu söylemimizin sebebi şerh ve haşiye türü çalışmalar yapmaması²³, akla, akli kullanmaya önem veren bir âlim olmasıdır. O, seçtiği meseleleri açıklarken metot olarak öncelikle akli kanıtlara başvurma yoluna gittiğini, bunun faydalı bir metot olduğunu ve bunu bizzat kendisinin tecrübe

¹⁸ Demirpolat, “Huzur Derslerine Katılan Harputlu Âlimler”, 229.

¹⁹ Kara, “Harputlu İshak Efendi”, s. 532; Demirpolat, “Huzur Derslerine Katılan Harputlu Âlimler”, 229.

²⁰ Kara, “Harputlu İshak Efendi”, s. 532.

²¹ Demirpolat, “Huzur Derslerine Katılan Harputlu Âlimler”, 229.

²² Demirpolat, “Huzur Derslerine Katılan Harputlu Âlimler”, 229.

²³ Enver Demirpolat, “Osmanlı – Türk Düşünürü Harputi Hoca İshak'ın Felsefi Görüşleri”, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2003), 47-48.

ettiğini ifade etmektedir.²⁴ İslam dininin akla çok önem veren bir din olduğunu “*Din-i İslâm’da akl-ı müstakîmin kabul etmediği şey ile Cenâb-ı Hakk teklif etmez.*”²⁵ diyerek Allah’ın akla mugayir bir şeyi insandan istemeyeceğini ve Onun insandan istediklerinin akılla, ama müstakim akılla, anlaşılabilirliğini iddia eder. Kendisinin esasen meşhur olduğu mesele argümantasyon tarzını kullanarak Hristiyan teolojisinin tutarsızlığını ortaya koymak amacıyla yazdığı reddiyelerdir. Önce polemige konu olan iddiayı belirttiği çalışmalarında İshak Efendi, daha sonra konuyla ilgili cevabını ifade etmiştir. Bu yöntemlerle Hristiyan teolojisini inceleme konusu yapan Harputlu İshak Efendi’nin teslis doktrinine yönelik eleştirileri epey ses getirmiştir.²⁶

Osmanlı medreselerinde yetişmiş âlimlerin bazılarının, aykırı görüşlere özellikle de felsefeye karşı sert bir tavır takındıklarını biliyoruz.²⁷ Harputlu İshak Efendi’nin meseleleri ele alış tarzına baktığımızda ise onun herhangi bir konuyu incelerken, değişik ilimlerden ön plana çıkan kişilerin o konu hakkındaki görüşlerini vermeye çalıştığını görmekteyiz. Bunu yapmasının sebebi insanlara bir konu hakkındaki alternatif görüşleri bilme imkânı tanımak istemesidir ki bu da onun farklı düşünce ve görüşlere karşı önyargısız bir âlim olduğunu gösterir. Örneğin Allah’ın eşi ve benzeri olmasının mümkün olmadığını sadece nakille ortaya koymakla yetinmemiş bu konuda filozoflardan, İbn Sina’dan örnekler vererek bunu aklen de ispatlamaya çalışmıştır.²⁸ Yine Allah’ın varlığının kanıtlanması konusunda daha çok İslam filozofları gibi akli kanıtları kullanmıştır ki bu da onun felsefeye ve filozoflara karşı ön yargılı olmadığı-

²⁴ Harputlu İshak Efendi, *Es’ile-i Hikemiyye*, (İstanbul: Ali Şevki Efendi Matbaası, 1278), 2-3.

²⁵ Emine Puse, “*Harputlu İshak efendi ve Ziyâu’l-Kulûb Adlı Eseri*” (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi 2010), 62.

²⁶ İbrahim Kaplan, “Harput’lu İshak Efendi’ye Göre Teslis Doktrininin Çelişkileri” *Hikmet Yurdu, Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9, sy. 17 (Ocak – Haziran, 2016/1): 176.

²⁷ Bk. Hatice Toksöz, “Osmanlı’nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 5, sy. 13, (2007); Hüseyin Aydın, “Osmanlılarda Felsefi Düşünce”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 4, (1992); Eyüp Bekiryazıcı, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlı’da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 19 (2003).

²⁸ Harputlu İshak Efendi, *Şemsü’l-Hakika*, (İstanbul, 1278), 71.

nın bir göstergesidir.²⁹ Peygamberliğin gerekliliği konusunda da genelde filozofların kullandığı delilleri kullanmıştır.³⁰

O, kelâmcıların Allah'ın varlığının ispatı konusundaki delilleri ile filozofların ileri sürdüğü delillerin eş değerde ispat yolları olduğunu, kelâmcılar ile filozoflar arasında metot farkı olduğunu söyler. Örneğin, kelâmcılar sebepliden yola çıkarak sebebe varırken filozofların, İbn Sina'nın da yaptığı gibi, sebepten yola çıkarak sebepliye açıkladıklarını söyler. Ona göre filozoflar, varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırarak Tanrı'nın zatına, sonra zorunlu varlık ve mümkün varlık hakkında düşünerek Tanrı'nın sıfatlarına ve sıfatlarından da Tanrı'nın fiillerinin meydana gelişinin nasıl olduğuna ulaştılar.³¹

Harputlu İshak Efendi de kendinden önceki Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) gibi,³² nazari hikmeti (kuramsal felsefe) üç kısma ayırır: Bunların;

İlahiyat (Metafizik), Hikmet-i Riyaziye (Matematik) ve Hikmet-i Tabiiyye (Doğa) olduğunu söyler. Kendisi de bu ilmi yani felsefeyi hem öğrendiğini hem de öğrettiğini belirtir.³³

Harputlu İshak Efendi, aklın, Allah'ın varlığını ve O'nun ilim ve kudret gibi sıfatlarını tek başına bilebileceğini söyler. Örneğin Allah'ın birliği konusunda Kindî ile benzer görüşler ortaya koyar.³⁴ Yine Allah'ın eşi ve benzeri olmasının hem aklen hem de naklen mümkün olmadığını söyler. İbn Sina başta olmak üzere bu konuda filozoflardan deliller ileri sürer.³⁵ Ama bunların dışında dinin akıl tarafından bilinmesinin mümkün olmadığı konuları da olduğunu belirtir. Ona göre insanlar birçok şeyin doğru mu yanlış mı olduğunu uzun yıllar yaşadıkları tecrübelerle

²⁹ Harputlu İshak Efendi, *Es'ile-i Hikemiyye*, 114; Demirpolat, *Osmanlı – Türk Düşünürlüğü Harputi Hoca İshak'ın Felsefi Görüşleri*, 79.

³⁰ Harputlu İshak Efendi, *Es'ile-i Hikemiyye*, 14.

³¹ Ramazan Bıçer, "Harputlu İshak Efendi'nin Kelâmî Görüşleri", *Dünü ve Bugünüyle Harput: Tarih - Edebiyat - Şiir - Folklor*, (Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, 1999), 259.

³² Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül-Ulûm - İlimler Ansiklopedisi*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011), 283-284.

³³ Harputlu İshak Efendi, *Es'ile-i Hikemiyye*, 84-85.

³⁴ Demirpolat, *Osmanlı – Türk Düşünürlüğü Harputi Hoca İshak'ın Felsefi Görüşleri*, 71.

³⁵ Harputlu İshak Efendi, *Şemsü'l-Hakika*, 71.

bilirler. Yine gerek Amerika gerekse Afrika'da çok önceleri yaşamış insanların akıllı olmalarına rağmen insana hiç yakışmayan bir yaşam tarzı içinde olduklarını bildiğimizi ifade eder. Bununla da aklın tek başına yeterli olmadığını ispat etmeye çalışır.³⁶ Ki bu konuda, filozoflardan Eflatun ile Aristo'nun ilmi bir araya getirilse bile ancak İbn-i Sina'nın ki kadardır, diyerek bu filozofların sadece akılları ile ulaştıkları ilmi mesafenin ancak Müslüman bir filozofun ulaştığı mesafe kadar olduğunu söyler. Bu ifadeleri ile o, vahyin akla ne kadar büyük bir yardımcı olduğunu anlatmak ister.³⁷

Harputlu İshak Efendi, filozofları tekfir etmek ve felsefeyi din dışı görmek yerine filozofların ne söylemeye çalıştığını anlamaya çalışmıştır. Kendinden önceki bazı Osmanlı bilginleri gibi, peygamberleri filozof sayarak³⁸ aslında o, asırlardır devam eden felsefe-din ilişkisi tartışmasına bir bakış açısı getirmeye de çalışmıştır. O, felsefenin peygamberler tarafından insanlara öğretildiğini filozofların Hürmüz diye isimlendirdikleri İdris Peygamberin felsefenin temel konularını insanlara öğrettiğini söyleyerek ispat etmeye çalışır. Ki ondan sonra gelen peygamberler de kendi ümmetlerine felsefenin temel konuları olarak görülen varlık, bilgi ve değer konularında, direk olmasa da dolaylı olarak yol göstermişlerdir.³⁹ Harputlu İshak efendinin felsefeye ve felsefe tarihine vakıf olduğunu Pisagor, Eflatun'un idealar âlemi, görüşleri, felsefesi hakkında verdiği bilgilerden anlıyoruz.⁴⁰ O, hiçbir peygamberin bir filozofa tabi olmadığını bütün filozofların bir peygambere tabi olduğunu iddia eder. Buna da Sokrates ve Eflatun gibi filozofların Benî İsrail peygamberlerine tabi olmasını, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların ise Hz.Muhammed'e tabi olmasını örnek verir.⁴¹

³⁶ Biçer, "Harputlu İshak Efendi'nin Kelâmî Görüşleri", 267.

³⁷ Harputlu İshak Efendi, *Es'ile-i Hikemiyye*, 33-34.

³⁸ Tuncay Akgün, "Taşköprülüzâde Ahmet Efendi'ye Göre Osmanlı'da Akli ve Nakli İlimler Ayrımı Bağlamında Felsefe", *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu*, ed. M. Fatih Gökçek, (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 393.

³⁹ Harputlu İshak Efendi, *Es'ile-i Hikemiyye*, 4 - 5.

⁴⁰ Harputlu İshak Efendi, *Cevab Veremedi*, (*Ziyâu'l-Kulûb*"un sadeleştirilmiş şekli), İstanbul: Hakikat yayınları, 1997, 187-191.

⁴¹ İshak Efendi, *Es'ile-i Hikemiyye*, 4,-6; 83-84.

Görülüyor ki Hz. İdris'in peygamber-filozof olarak kabul edilmesi, hem felsefenin Yunan'dan da önce olduğunun, hem de akli faaliyetleri peygamberlerin başlatmış olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir.⁴² Zaten Harputlu İshak Efendi'ye göre filozoflar da peygamberlerin gönderilmesini zorunlu görmüşlerdir. Buna örnek olarak da filozofların reisi olarak gördüğü İbn Sina'nın *Şifa*'sında bu meseleye dair birçok delil ortaya koyduğunu söyler.⁴³ Kısacası O, felsefenin aslının peygamberlerin öğretilerine dayandığını, filozofların ise ayrıntıları anlattığını belirtmektedir.⁴⁴

Eserlerinde sık sık görüşlerini beyan ettiği düşünürler; İbn Sina, Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Devvânî (ö. 908/1502) ve Gelenbevî (ö. 1205/1791) olduğu için felsefi görüşlerinin bu düşünürler çizgisinde ortaya çıktığını düşünmekteyiz.⁴⁵ O İbn Sina'ya ise daha çok atıfta bulunur.⁴⁶ Yukarıda eserlerinden bahsederken İbn Sina'nın *Şifa* adlı eserinin *ilahiyat* adlı bölümünün İshak Efendi tarafından "*el-İstişfa fi-tercemeti's-şifa*" adıyla Türkçe'ye çevrildiğini belirtmiştik.

Ölümünden sonraki hayatta dirilişin cismani ve ruhani mi yoksa sadece ruhani mi olacağı tartışmasına da değinen Harputlu İshak Efendi, filozoflardan Sokrates, Eflatun ve Aristo gibilerinin haşrın sadece ruhani olacağını söylediklerini belirtir. Bu filozoflara göre asıl cevher ruhtur.⁴⁷ İslam filozoflarının büyük bir kısmı da kelâmcıların pek çoğundan farklı olarak, ruhun bedenden bağımsız, "kendi başına kaim bir cevher" olduğu görüşünü savunmuşlardır. Ruhun ölümsüzlüğü konusunda en ciddi şekilde duran filozofların başında Farabi ve İbn Sina gelir. İbn Sina'ya göre düşünen nefis, basit, kendi başına var olan bir şey olduğu için bedenin ölmesiyle ölmez. İbn Sina'ya göre o bizatihi ölümsüzdür. Düşünen nefis, beden ölümünden sonra sonsuzca yaşamaya devam eder. Gerek Farabi, gerekse İbn Sina, ölümsüzlüğü, düşünen nefse hasretmektedirler.

⁴² Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, 47.

⁴³ Harputlu İshak Efendi, *Es'ile-i Hikemiyye*, 14.

⁴⁴ Harputlu İshak Efendi, *Es'ile-i Hikemiyye*, 11-13.

⁴⁵ Harputlu İshak Efendi, *Es'ile-i Kelâmiyye ve Zübdet-ü İlmi Kelâm*, (İstanbul: Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye Matbaası, 1866), 61-74.

⁴⁶ Enver Demirpolat, "Harputlu İshak Hoca'nın Hayatı ve Eserleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sy. 9, (2003): 404.

⁴⁷ Harputlu İshak Efendi, *Es'ile-i Kelâmiyye ve Zübdetü'l- İlmi Kelâm*, 132-135.

Her ikisi de ahiretteki azabı ve mükâfatı (acıyı ve hazzı) ruhani nitelikte görmekte ve Kur'an'ın cennet ve cehennemle ilgili tasvirlerini sembolik manada anlamaktadırlar.⁴⁸ Gazzâlî'yi en çok rahatsız eden de onların bu düşünceleridir. O bu görüşlerinden dolayı Meşşai filozofların dinden çıkmış olduklarını belirtmişti. Filozofların çoğu ile Gazzâlî, Ebul'l-Kasım Ragıp el-İsfehani, Fahreddin er-Râzî ve sufilerin birçoğuna göre insanın hakikati cismani olmayıp, bedende tasarruf yapan bir mücerred cevherdir ki ona *nefs-i nâtika*, *akıl* ve *ulvi ruh* isimleri verilmektedir. Harputlu İshak Efendi kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Ona göre nefsi natıkanın bedeni terk etmesinden sonra yeniden yuvasına dönmesi, aklın uzak göreceği bir husus değildir. Aklın kabulde zorlanması gereken, nefsi natıkanın ilk defa beden ile nasıl bağlantı kurduğudur.⁴⁹ Ki ona göre zaten akıl kendi başına ahiret ahvalini kavrayamaz.⁵⁰

Harputlu İshak Efendi, filozofların yeniden dirilmeyi inkâr etmedikleri fakat yukarıda ifade ettiğimiz gibi bunun mahiyetiyle ilgili farklı görüş beyan ettikleri üzerinde durur. Ehli Sünnetin ortak görüşü ise yeniden dirilmenin hem ruhen hem bedenlen olduğunu.⁵¹ O, Kendisinin de bu görüşte olduğunu ve Kur'an'da da bu görüşü destekleyen ayetler bulunduğunu belirtir. Ona göre Allah, kişiyi, ölümünden sonra baki olan mücerred nefsi yarattığı bedene iade edecektir. Bu bedenin, dünyadaki bedenle aynı olup olmayacağı bir sorun teşkil etmez.⁵² Ama konumuz açısından burada üzerinde durmamız gereken önemli husus, Harputlu İshak Efendi'nin, bütün bu düşüncelerine rağmen filozofları küfürle itham etmeyi gerektirecek bir durum olmadığını belirtmesidir.⁵³

Harputlu İshak Efendi, Gazzâlî'nin İslam filozoflarını tekfir ettiği diğer bir konu olan Allah'ın küllileri bilmesi ve cüzileri bilmemesi konusunda da fikir beyan eder. O bu konuda Nasîrüddîn et-Tûsî ve Devvânî gibi filozofların düşüncelerini aktarır. Nasîrüddîn Tusi'ye göre Allah eşyanın küllisini en yüce akletmeyle bilir yani bizim için duyular ve mü-

⁴⁸ Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç vd., (Ankara: Grafik Yayınları, 2014), 327-328.

⁴⁹ Biçer, "Harputlu İshak Efendi'nin Kelâmî Görüşleri", 265.

⁵⁰ Biçer, "Harputlu İshak Efendi'nin Kelâmî Görüşleri", 267.

⁵¹ Harputlu İshak Efendi, *Esile-i Hikemiyye*, 120.

⁵² Harputlu İshak Efendi, *Esile-i Hikemiyye*, 125-126.

⁵³ Harputlu İshak Efendi, *Esile-i Kelâmîyye ve Zübdetü'l- İlmi Kelâm*, 60-61.

cerred akıl sebebiyle hâsıl olan ilme O, bizim ulaştığımız şekilde ulaşmaz. Allah'ın eşyanın hakikatini nasıl bileceğini anlattıktan sonra Harputlu İshak Efendi Allah'ın cüzileri bilemeyeceğini iddia eden filozoflar hakkında küfür lazım gelip gelmeyeceğini sorar. Sorduğu soruya verdiği cevapta, "Devvânî'ye göre küfür lazım gelmez", dedikten sonra kendi görüşlerini açıklar. Ona göre en nihayetinde filozoflar bile Allah'ın ilminden hiçbir şeyin gizli kalmayacağını kabul ederler.⁵⁴ Gerek Ehl-i İslâm gerekse filozoflar Allah'ın geçmiş ve gelecek her şeyi bildiğini kabul ederler. Gerek vacip olsun gerek madum, gerek mümkün, gerek mümteni, gerekse mevcut olsun Allah'ın ilminden bir zerre miktar şey hariç değildir.⁵⁵ En nihayetinde tüm bunlardan dolayı filozoflara (bu konudaki görüşlerinden dolayı) küfür lazım gelmeyeceğini ifade eder.⁵⁶

Harputlu İshak efendi filozoflarla Gazzâlî arasındaki temel polemik konularından bir diğeri olan âlemin ezeliliğine dair de görüş beyan eder. Harputlu İshak Efendi'nin bu konudaki görüşleri meseleye ne kadar vakıf olduğunu gösterir niteliktedir. Bilindiği üzere Gazzâlî İslam filozoflarını âlemin ezeliliğini savundukları için tekfir etmişti. Gazzâlî'nin âlemin ezeli olup olmadığı konusunda filozoflarla bu kadar mücadele etmesinin nedeni, eğer Allah'tan başka ezeli bir varlık fikri kabul edilirse, dinin sınırlarının ötesine çıkılacağı endişesidir. Çünkü kelâmcılara göre Allah sıfatları ile bilinen bir varlıktır. Bu sıfatlardan biri de Allah'ın yaratıklarına benzememesi (muhafeftü'n li'lhavâdis) dir. Ezelilik düşüncesinin anlamı Gazzâlî'ye göre Allah'taki bir sıfatın aynı şekilde başka bir varlığa verilmesidir. Gazzâlî'nin İslam filozoflarının Allah'ın varlığını ispat sadedinde ileri sürdükleri Kozmolojik delillerden biri olan 'İmkân Delili'ne itibar etmeyişinin sebebi budur. Onun 'Hudus' delili üzerinde ısrarla durmasının sebebi âlemin sonradan (zamanda) yaratıldığını vurgulamak ve açığa çıkarmaktır. Gazzâlî'nin ezelilik konusunda hassasiyetle durmasının ikinci sebebi ise âlemin ezeliliği düşüncesinin Allah'ın özgür iradesi ile fiilini yerine getiren bir varlık olmaktan çıkıp, yaratmaya mecbur bir varlık olarak algılanması sonucunu doğurma ihtimalidir. Gazzâlî'yi âlemin ezeli olmasını redde götüren bir diğer neden de, âlemin ezeli olması fikrinin, kaynağını dinden alan "mebde" düşüncesiyle ve

⁵⁴ Harputlu İshak Efendi, *Es'ile-i Kelâmiyye ve Zübdetü'l- İlmi Kelâm*, 61.

⁵⁵ Harputlu İshak Efendi, *Diyâu'l-Kulûb*, (İstanbul, ts.), 367.

⁵⁶ Harputlu İshak Efendi, *Es'ile-i Kelâmiyye ve Zübdetü'l- İlmi Kelâm*, 62-64.

ebedi olması da yok oluşun âlem üzerine arız olmasının bir gereği olan “mead” (yeniden diriliş) düşüncesi ile çelişiyor olmasıdır. İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise Gazzâlî'ye verdiği cevapta âlemin ezeli olduğunu açık bir şekilde söyler fakat aynı zamanda o, problemi çözebilmek için her iki tarafı da rahatsız etmeyeceğini düşündüğü bir görüş ortaya koyar. Allah'ın ezeliyeti ile âlemin ezeliyeti arasında önemli bir fark görür. İki tür ezeliyetten bahseder: Nedenli ezeliyet ve nedensiz ezeliyet. İbn Rüşd'e göre, Allah nedensiz ezeli iken âlem nedenli ezeli olmaktadır. Yani âlem Allah'ın ezeli fiili olarak, Allah tarafından nedenlenmiş (yaratılmış) ezelidir. Allah'ın âleme önceliği zamana referansla meydana gelen bir öncelik değildir. Allah'ın âleme olan önceliği ancak O'nun varlığının tamamıyla âlemin nedeni olması anlamındadır.⁵⁷

Harputlu İshak Efendi, kelâmcıların hudus-i âleme felsefecilerin ise kıdem-i âleme inandıklarını belirtir. Buna göre; filozoflar maddedeki şekiller tek tek hadis olsa da nevi ve cins itibarıyla ezelidir, hadis değildir. Filozoflar da Allah'tan başka her şeyi hadis olarak kabul ettiklerini, ancak onların kabul ettikleri “hudus” ile bir şeyin başka bir şeye muhtaç olması olarak tanımladıklarını kaydeder.⁵⁸ O filozofların Allah'tan başka her şeyi hadis olarak kabul ettiklerini, ancak onların kabul ettikleri hudusun bir şeyin bir şey olmadan ortaya çıkamaması anlamında olduğunu, zamansal bir hudus olmadığını ifade eder. Filozoflara göre âlem ortaya çıkmak için Allah'a muhtaç idi. Allah olmasaydı âlem de olmaz idi.⁵⁹ Harputlu İshak Efendi bu konudaki tespitleriyle de böylesine meşakkatli bir konuyu ne kadar iyi anladığını bize gösterir. Bu konuda meseleyi Gazzâlî gibi anlayıp İslam filozoflarını tekfir etmek yerine meseleyi İbn Rüşd ile neredeyse aynı açıdan değerlendirmiştir.

SONUÇ

Görüldüğü üzere Harputlu İshak Efendi'nin tartıştığı konular dinin esas konularıdır ki bunların çoğu felsefenin üç temel alanı olan varlık, bilgi ve değere tekabül eder. Kendinden önceki pek çok ilim adamı ve

⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013).

⁵⁸ Yılmaz, “Harputlu İshak Hoca'nın Teolojik Görüşleri”, 50-51.

⁵⁹ Harputlu İshak Efendi, *Es'ile-i Kelâmiyye ve Zübdetü'l- İlmi Kelâm*, 8-9.

filozof gibi Harputlu İshak Efendi de bu konuları eserlerinde soru - cevap şeklinde incelemiştir. Bu konuları açıklarken metot olarak önce Kur'an'dan ayetler vermiş sonra bu konularda varsa hadisleri beyan etmiştir. Ardından bu konularda filozoflar, kelâmcılar ve mutasavvıflar neler söylemiş bunları yazmıştır. Ve dikkate değer olan şu ki son üç gurubun bu konulardaki görüşlerini verirken herhangi bir olumsuz tenkitte bulunmamıştır. Kelâm ilmi ile ilgili eserleri daha çok ön planda olan Harputlu İshak Efendi'nin sık sık filozofların görüşlerinden bahsetmesi, hem nakillerinden hem de yorumlarından kelâm ilmine olduğu gibi felsefeye de ne kadar vâkıf olduğunu göstermektedir.

Harputlu İshak Efendi'nin felsefe, kelâm ve tasavvuf arasında uzlaşmacı bir tavırdan yana olduğu görülüyor. O, birçok konunun bu ilimler arasında ortak olduğunun da, bu konulara geniş bir perspektif ile bakabilme noktasında filozofların görüşlerinin sağlayacağı katkının da farkındadır. Hatta onunla ilgili çalışma yapanlardan bazılarının, Harputlu İshak Efendi'nin Osmanlı'da neredeyse artık çok az ilgi ve itibar gören felsefenin yeniden ihyasına katkıda bulunmaya yönelik bir çaba içinde olduğunu iddia edenler bile olmuştur.⁶⁰ Yine bu meselelerde hem kelâmcıların hem de filozofların görüşlerini belirtmesinden de anlaşılıyor ki onun amacı, felsefe ve dinin önemli bazı konularda birbirinden çok farklı şeyler söylemediklerini ortaya koymaktır.

Harputlu İshak Efendi'nin yukarıda bahsettiğimiz bazı konularda ki uzlaşmacı tavrı bize İbn Rüşd'ü hatırlatır. Onun, haşrın keyfiyeti, Allah'ın ilmi, âlemin ezeliliği gibi konularda İslam filozoflarının tekfir edilemeyeceğini söylemesi, sahip olduğu ufku gösteren en önemli kanıtlardır. Şurası da muhakkak ki ele aldığı birçok konuda filozofların görüşlerinden de bahsetmesi yine felsefeye olan vukufiyetini gösterir. Ve yine bu konuların çoğunda onları görüşlerinden dolayı dini açıdan eleştirmeyişi hatta Gazzâlî gibi onların dinden çıktığını iddia edenlerin hilafına görüş beyan etmesi onun sahip olduğu zihni durumu ve yaşadığı dönemi de dikkate alırsak sahip olduğu özgüveni ve eleştirel bir akla sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

⁶⁰ Demirpolat, *Osmanlı – Türk Düşünürlüğü Harputi Hoca İshak'ın Felsefi Görüşleri*, 129.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 203-224.

Harputlu İshak Efendi gibi son dönem bir Osmanlı düşünürünün/bilgininin böyle bir perspektife sahip olması, makalemizin giriş bölümünde ifade etmeye çalıştığımız Osmanlı düşünürleri/bilginleri ile ilgili sahip olunan paradigmayı tekrar gözden geçirmemiz gerektiğini ortaya koyması açısından önemlidir. Bir Osmanlı düşünürünün/bilgininin bu meseleleri klasik bakış açısının dışında bir bakış açısıyla değerlendirmeye çalışması heyecan uyandıran bir durum olsa gerek. Din Felsefesinin İslam coğrafyasında kendi kaynakları ve düşünürleri üzerinden inşa edilmesi gerektiğini ifade eden gerek yazılı gerekse sözlü ifadeler ve bu minvalde ortaya çıkan teşebbüslere son dönemde daha sık rastlanmaktadır. Bu heyecanın din felsefesi alanı açısından özelde ortaya çıkan anlamı ise daha da manidardır. Özellikle son dönem din felsefecilerinin daha sık dile getirmeye başladıkları çok zengin, önemli klasik ve bilimsel kaynak eserlere sahip olmamıza rağmen kendimize özgü bir din felsefesi modeli oluşturamayıpımız problemi⁶¹ hala önümüzde durmaktadır. Osmanlı bilginlerinin ve düşünürlerinin böylesine önemli konularla ilgili ne söylediklerini anlamaya çalışmanın “kendimize özgü bir din felsefesi modeli geliştirme” projesine katkı sağlayacağı umudunu taşımaktayız.

Son dönem Osmanlı âlimleri ve düşünürlerinin fikirlerinin ve eserlerinin nispeten hala yeterince aydınlatılmadığı dile getirilmektedir. Bugünün araştırmacıları Tanzimat sonrası dönemin önde gelen âlimlerinin ve düşünürlerinin düşünce mirasını gün ışığına çıkarma çabaları içindedirler. Bu çabalar son on – on beş yıl içerisinde ciddi bir hız kazandıysa da hala bunun yeterli olmadığını düşünenler de vardır.⁶² Bu gibi çalışmaların artmasının Türk düşünce tarihini anlamaya önemli katkılar sunacağı ise genel kabul göre bir düşüncedir. Ayrıca Harputlu İshak Efendi gibi

⁶¹ Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, Ankara: Elis Yayınları, 2013; Ahmet T. Karamustafa, “Yeni Bir Din Felsefesi Arayışı ve Elmalılı Hamdi Yazır”, *Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, (İstanbul: Ensar Neşriyat. 2000); Recep Kılıç “Hamdi Yazır’da Din Felsefesi”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993); Bayram Dalkılıç, “Sadreddin Konevî Vasiyetnâmesi’nin Din Felsefesi Problemleri Açısından Değerlendirilmesi”, *Makâlât*, sy. 2, 1999.

⁶² Ahmet T. Karamustafa, “Yeni Bir Din Felsefesi Arayışı ve Elmalılı Hamdi Yazır”, *Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, (İstanbul: Ensar Neşriyat. 2000), 289.

önemli şahsiyetlerin felsefeye ve filozoflara karşı yukarıda ortaya koyduğumuz tavrı genelde İslam toplumu özelde ise Türk toplumunun genelinde felsefeye ve filozoflara karşı olan menfi tavrını bir nebze olsun kırmada etkili olacaktır. Böylece Müslüman toplum felsefeye ve filozoflara sadece bir bakış açısının çizdiği ufukla bakmayacak alternatif bakış açılarının felsefeye ve filozoflara bakışını da öğrenmiş olacaktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed Efendi, Taşköprülüzâde. *Mevzuat'ül-Ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011. 2 cilt.
- Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük", *Din Felsefesi* içinde, ed. Recep Kılıç vd. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Akgün, Tuncay. *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Akgün, Tuncay. "Taşköprülüzâde Ahmet Efendi'ye Göre Osmanlı'da Akli ve Nakli İlimler Ayrımı Bağlamında Felsefe", *Ulusal ve Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu*, ed. M. Fatih Gökçek. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, (2014): 389-399.
- Aydın, Hüseyin. "Osmanlılarda Felsefi Düşünce". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 4 (1992): 1-8.
- Bayraktar, Mehmet. "Davud-i Kayseri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9:32-35. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 19 (2003): 249-278.
- Biçer, Ramazan. "Harput'lu İshak Efendi'nin Kelâmî Görüşleri". *Dünü ve Bugünüyle Harput: Tarih - Edebiyat - Şiir - Folklor*, (24-27 Eylül 1998), Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları. 1999, 2 cilt, 256-268.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Fâtih Dönemi Düşünce Hayatına Genel Bir Bakış". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sy. 14, (2003/1): 119-129.
- Dalkılıç, Bayram. "Sadreddin Konevî Vasiyetnâmesi'nin Din Felsefesi Problemleri Açısından Değerlendirilmesi". *Makâlât*, sy. 2, (1999): 157-168.
- Demirpolat, Enver. "Huzur Derslerine Katılan Harputlu Âlimler". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII, sy. 4, (2012): 213-237.
- Demirpolat, Enver. "Osmanlı – Türk Düşünürlüğü Harputi Hoca İshak'ın Felsefi Görüşleri". Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2003.
- Demirpolat, Enver. "Osmanlılarda Felsefenin Serüveni". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 1 (2009): 105-118.

- Demirpolat, Enver. "Harputlu İshak Hoca'nın Hayatı ve Eserleri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sy. 9, (2003): 397-412.
- İshak Efendi, Harputlu. *Es'ile-i Hikemiyye*. İstanbul: Ali Şevki Efendi Matbaası, 1278.
- İshak Efendi, Harputlu. *Şemsü'l-Hakika*. İstanbul, 1278.
- İshak Efendi, Harputlu. *Es'ile-i Kelâmiyye ve Zübde-ü İlm-i Kelâm*. İstanbul: Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye Matbaası, 1866.
- İshak Efendi, Harputlu. *Diyyâu'l-Kulûb*. İstanbul, ts.
- İshak Efendi, Harputlu. *İcazetnâme*, İstanbul, ts.
- İshak Efendi, Harputlu. *Cevab Veremedi*. (*Ziyâu'l-Kulûb*"un sadeleştirilmiş şekli), İstanbul: Hakikat yayınları, 1997.
- İshak Efendi, Harputlu. "Müslümanlar Tarafından Hristiyanlara Yöneltilen Yetmiş İki Dakik ve Çetin Soru". sadeleştiren Mehmet Alıcı, *Milal ve Nihal*, yıl 3 sayı 1-2 (Aralık 2005 - Haziran 2006) 221-252.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 441-444. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Kaplan, İbrahim. "Harput'lu İshak Efendi'ye Göre Teslis Doktrininin Çelişkileri". *Hikmet Yurdu, Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9, sy. 17, (Ocak – Haziran, 2016/1): 176-192.
- Kara, Mustafa. "Harputlu İshak Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 531-532. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Karamustafa, Ahmet T. "Yeni Bir Din Felsefesi Arayışı ve Elmalılı Hamdi Yazır". *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, (İstanbul: Ensar Neşriyat. 2000)
- Kâtip Çelebi. *Mîzânu'l-hak fî ihtiyârî'l-ehak - İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usulü*. (Açıklamalarla sâdeleştiren: Süleyman Uludağ – Mustafa Kara), İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.
- Kılıç, Recep. "Hamdi Yazır'da Din Felsefesi". *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, (1993): 290-298.
- Puse, Emine. "Harputlu İshak Efendi ve Ziyâu'l-Kulûb Adlı Eseri". Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010.
- Sözen, Kemal. "Klasik Dönem Osmanlı Bilginlerinin Felsefeye Karşı Tutumu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 14, (2005/1): 1-23.
- Sunguroğlu, İshak. *Harput Yollarında*. İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 2 cilt, 1959.
- Toksöz, Hatice. "Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5, sy. 13 (2007): 123-154.
- Yasa, Metin. *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

- Yıldırım, Ali. "Günümüz Türk Toplumunda Felsefeye Yönelik Olumsuz Bakışın Tarihsel Arka Planı Üzerine Bir İnceleme". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 2 (2013/I): 201-224.
- Yılmaz, Elanur. "Harputlu İshak Hoca'nın Teolojik Görüşleri". Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2006.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 225-244

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 225-244

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Engelli Çocuğa Sahip Annelerde Yas Süreci

Grief Process of Mothers of Children with Intellectual Disabilities

Ayşe Burcu GÖREN*

ÖZ

Kayıp ve yas deneyimi, yaşamın doğal bir parçasıdır. Her insan hayatının farklı dönemlerinde çok çeşitli kayıplar yaşar ve bu kayıplar için yas tutar. Bu anlamda kayıp ve yas evrenseldir. Yas bir iyileşme sürecidir. Yas denildiğinde akla ilk gelen ölüm olmakla beraber, aslında kişi için anlamlı olan herşeyin kaybı yasa sebep olur. Yaşanan yas tepkilerinin şekli süresi ve boyutu, kaybın türüne, kaybın birey için anlamına ve yaşamındaki yerine, kültüre, inanca, kaybın gerçekleşme biçimine göre

ABSTRACT

Loss is an inevitable part of life and grief is a natural part of the healing process. In this sense, the grieving process is universal. People commonly associate certain losses with strong feelings of grief. Although the concept of grief is a direct reminder of death, grief and loss can happen in different ways – death, divorce, deployment or other situations of abandonment. Different effects can influence how people understand and approach the grief process such as importance and place of the loss in life, cultural background, belief systems, etc. Having mentally retarded child is also

* Yrd. Doç. Dr., Turgut Özal Üniversitesi Sağlık Yüksekokulu, Sosyal Hizmet Bölümü.
Assistant Professor, University of Turgut Özal, Department of Social Work.
Ankara/Turkey (abgoren@turgutozal.edu.tr).

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

değişkenlik göstermektedir. Kayıp sonrasında yas sürecinin ertelenmeyerek yaşanması gerekir. Sağlıklı bir çocuk bekleyen anneler için zihinsel engelli bir çocuğa sahip olduğunu öğrenmek de, aynı şekilde ebeveyni bir yas sürecine sokmaktadır. Bu makede, doğumla beraber zihinsel engelli bir çocuğa sahip olduğunu öğrenen annelerin yas tepkileri ve geçirdikleri yas aşamaları Kübler-Ross'un aşama modeli bağlamında değerlendirilmiştir. Sonuç olarak annelerin bu süreçte tipik yas tepkileri vererek, yas aşamalarından geçtikleri belirlenmiştir. Ayrıca engelli çocuğa sahip annelerin yas sürecini sağlıklı atlatabilmek için yas danışmanlığı içeren psikolojik desteğe ihtiyaç duyabileceği görülmüştür.

ANAHTAR KELİMELER: Yas, Kayıp, Engellilik, Zihinsel engellilik, Engelli annesi.

a shocking and unexpected situation for parents who are dreaming about a healthy baby. Parents can experience grief at this process. In 1969, psychiatrist Elisabeth Kübler-Ross introduced what became known as the "five stages of grief." These stages of grief were based on her studies of the feelings of patients facing terminal illness, but many people have generalized them to other types of negative life changes and losses, such as the death of a loved one, losses of dreams or unexpected disability situations. In this article, grief reactions of mothers who learns that she has a mentally retarded child during birth was investigated. It was determined that the five stages of grief proposed by Elisabeth Kübler-Ross (denial, anger, bargaining, depression and acceptance) are experienced by mothers. Also it was observed that, mothers need grief counseling in this process.

KEYWORDS: Grief, Loss, Disability, Intellectual disability, Mother of disabled child.

SUMMARY

Loss is an inevitable part of life and grief is a natural part of the healing process. In this sense, the grieving process is universal. People commonly associate certain losses with strong feelings of grief. Although the concept of grief is a direct reminder of death, grief and loss can happen in different ways – death, divorce, deployment or other situations of abandonment. Different effects can influence how people understand and approach the grief process such as importance and place of the loss in life, cultural background, belief systems, etc. Having a disabled child is also a shocking and unexpected situation for parents who are dreaming

about a healthy baby. Parents can experience grief at this process. Recent research has indicated that parents of children with special needs may experience feelings and symptoms of traumatic stress, particularly at the time of their child's diagnosis. Letting go of the hopes and dreams they originally had, and which no longer serve them, is an exceptionally complicated and complex process. These feelings of grief and loss are often experienced but rarely spoken about or shared. In 1969, psychiatrist Elisabeth Kübler-Ross introduced what became known as the "five stages of grief." These stages of grief were based on her studies of the feelings of patients facing terminal illness, but many people have generalized them to other types of negative life changes and losses, such as the death of a loved one, losses of dreams or unexpected disability situations.

Unexpected life events can have traumatic effects on the routine of life. It is important to determine the stages of grief reactions for the adoption of the correct approaches. For this purpose, in this article, grief reactions of mothers who learns that she has a mentally retarded child during birth was investigated. Therefore, semi-structured and open ended interviews were conducted with twenty mothers with disabled child, living in Ankara. Systematic analysis of data reveal that mothers with disabled child experiencing grief reactions. It was determined that the five stages of grief proposed by Elisabeth Kübler-Ross (denial, anger, bargaining, depression and acceptance) are experienced by mothers. Those stages are not a linear and predictable progression but generally mothers reported that they firstly feel shocked and denial. At this stage, mothers believe the diagnosis is somehow mistaken or it was a nightmare that will end soon. When mothers recognize that denial cannot continue, they become frustrated, Anger stage is characterized by those sentences: Why me? It's not fair!"; "How can this happen to me?"; "Who is to blame?"; "Why would this happen?". Bargaining is the third stage. The third stage involves the hope that the mother can avoid a cause of grief. Mothers seek for rational or irrational remedies with the hope of changing the result. Depression is the stage which involves the mothers experiencing sadness when they know there is nothing else to be done, and they realize they cannot change the disability. Sadness and hopelessness are important parts of the depression stage. In this state, mother feel herself really alone in life, may become silent, refuse attending social activities and spend

much of the time mournful. The last stage of grief is acceptance. This does not necessarily mean that mother will be completely happy again. In this last stage, mothers accept the reality of disability. "Let us see in front of us, if this is the situation, what can I do best for me and my child?" Every parent is different, and grief is a uniquely individual process. There is no "right" or "wrong" way to experience grief; however, mothers need to have the space to fully experience and express all of these important feelings. So it was observed that, mothers need grief counseling in this process. Mothers of children with disabilities are in need of support and care at every stage. This requirement includes those steps:

1. Mothers often need help in understanding their child's disability. Especially at the first explaining the reality of disability, providing professional health care with a humanitarian approach is extremely effective on the mother's grief reactions.

2. Mother of a disabled child needs support from family members. Family members should be educated about the grieving process and need for support of mother.

3. For a healthy grieving, mothers need psychological counseling support to overcome the loss by professional grief counselors at this process. A professional grief counseling system is a necessity for the mothers of disabled children.

GİRİŞ

Kayıp yaşayan bireyin kayba verdiği tepkiye, genel anlamda yas denir. Yas ya da diğer adıyla matem, evrensel bir süreç olmakla beraber, bireyin kişilik yapısı, içinde yaşadığı toplumun özellikleri ve kültüre göre yasin yaşanış biçimi değişebilmektedir.¹ Yas sürecinde birey, yaşanan kaybın yol açtığı olumsuz duygu ve düşünceler içindedir ve buna bağlı olarak alışlagelmiş yaşamından farklı davranışlarda bulunabilir.² Kayba

¹ J. William Worden, *Grief Counseling And Grief Therapy: A Handbook For The Mental Health Practitioner* (Springer Publishing Company, 2009), 57-83.

² Ayten Zara, *Kayıplar, Yas Tepkileri ve Yas Süreci, Yaşadıkça: Psikolojik Sorunlar ve Başa Çıkma Yolları*, (Edt) (İstanbul: İmge Yayınları, 2011), 73-90.

verilen yas tepkilerinin, sosyal yaşamdan uzaklaşma, iş performansının düşüşü, yeme içme gibi temel ihtiyaçlarının karşılanmasını ihmal gibi yansımaları olabilir³. Yas süreci, kaybın niteliği, kaybın bireyin yaşamındaki yeri ve anlamı, kişilik özellikleri ve yas sürecinde alınan sosyal destek gibi pek çok faktöre bağlı olarak şekillenmektedir⁴. Yas süreci, bu faktörlerin yanısıra, elbette her bireyin biricik olması nedeniyle kişiye has bir süreç olarak yaşanmaktadır. Bununla beraber, kayba verilen tepkilerin benzerlik gösterdiği birtakım yönlerini belirlemek de mümkündür. Kayba verilen tepkiler fiziksel, duygusal, bilişsel ve davranışsal boyutta çeşitlilik gösterebileceği gibi,⁵ yası tutulan kayıp da başta ölüm olmak üzere çeşitlilik göstermektedir.⁶ Çünkü her ne kadar yas ve kayıp kavramları ölümü akla getirse de, yas tutma yada matem, genel olarak, “anamlı öteki”nin kaybı olarak tanımlanmaktadır.⁷ Her türü ile kayıp ve yas, istisnasız her insanın yaşamının bir döneminde bir şekilde deneyimlediği bir tecrübedir. Ölüm, kayıp türleri arasında en somut, en bilindik olanı olmakla beraber, kayıp denince akla, daha kapsamlı olarak, sağlığın kaybı, organ kaybı, makam kaybı, bir dostun, sevilenin kaybı, boşanma ve ayrılıklar, umutlarımızı ya da hatıralarımızı sembolize eden herhangi bir objenin kaybı gibi çok çeşitli kayıp yaşantıları gelmelidir.⁸ Yas kavramının ölüm sonrası yaşanan süreçle sınırlandırılmadığını belirlemek önemlidir. Sağlığın kaybı, geleceğe dair hayallerin kaybı, bir kaza ya da savaş neticesinde bir organın kaybı gibi kayıpların her biri yas süreci gerektirmektedir. Aynı şekilde, sağlıklı bir çocuk beklerken, engelli bir çocuğa sahip olduğunu öğrenmek de, benzer bir yas süreci gerektirir ve benzer yas tepkilerinin yaşanmasına sebep olabilir. Aileler için engelli

³ Elif Kara, “Yas Süreci ve Dini Danışmanlık”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Din Psikolojisi Özel Sayısı* (2016), 251-270.

⁴ Cem Ali Gizir, “Bir Kayıp Sonrasında Zorluklar Yaşayan Üniversite Öğrencilerine Yönelik Bir Yas Danışmanlığı Modeli”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2, 2 (2006), 195-213.

⁵ Ayşe Özlem Mestçioğlu ve Ebru Sorgun, *Travmatik Yas. İçinde Aker T. ve Önder M.E. (Edt), Psikolojik Travma ve Sonuçları* (İstanbul: 5US Yayınları, Epsilon Reklamcılık, 2003), 179-193.

⁶ Özlem Işıl ve Semra Karaca, “Ölüm Yaklaşırken Yaşananlar Ve Söylenebilecekler: Bir Gözden Geçirme”, *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi* 1, 8 (2009), 2-7.

⁷ Erol Göka, *Hoşçakal* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 149.

⁸ Karen M. Humphrey, *Counseling Strategies For Loss And Grief* (Alexandria, VA: American Counseling Association, 2009)

bir çocuğa sahip olacaklarını ya da olduklarını öğrenmek, yaşamlarının en zor tecrübesidir. Engelli çocuğa sahip olmak, anne baba için pek çok yönüyle zorlu ve üzücüdür. Aileye katılması beklenen çocuk, aile olma mutluluğunun tamamlayıcı bir parçası, aileyi kuran bireylerin “en önemli eseri” ve “ailenin en değerli ürünü” olarak görülür. Her anne-baba adayının, geçmişten bu yana, çocuk sahibi olmakla ilgili, sahip olacakları çocuğun dış görünüşü, yetenekleri, başarılarıyla ilgili birikmiş hayalleri olur. Bu hayaller, gebelik sürecinde beslenir, bebekle beraber vücut bulur, büyür, gelişir ve doğum bu anlamıyla, hayata yeni başlayan bir bireyin omzuna çok büyük hayal ve beklentiler yükler. Yenidoğanda anne-babanın izlerinden işaretler aranması belki de bu yüzdendir. Aile bireyleri için çocuk, bir gelecek garantisi, kadın ve erkek için tam ve sağlıklı oluşun bir kanıtı, kadın ve erkeğin ortak ürünü, eseri olarak görülmektedir.⁹ Bu eserdeki payını görmek ve bununla beslenmek, anne baba için- hiç dile getirilmese de- en önemli doyum kaynaklarından biri olur. Ancak hayallerle süslenen bebeği karşılama anında bazı anne babalar, hiç beklemedikleri, hayallerinde yeri olmayan ve asla istemeyecekleri bir sürprizle karşılaşır. Bu beklenmedik durum anne baba için oldukça şok edici olmaktadır.¹⁰ Yalom’a göre çocuk, kişinin yaşam projesinin ta kendisidir - ne için yaşadığı, gelecekte kendini nasıl tasarladığı, ölümü aşmayı nasıl umut edebileceğidir yani insanın çocuğu aslında onun ölümsüzlük projesidir.¹¹ Aileler, kendi eserleri –projeleri olarak gördükleri bir çocuk idealize ederler. Ailelerin yaşadıkları bu psikolojik sürecin önemli bir nedeni de, idealize ettikleri çocuk beklentisidir. Engelli bir çocuğa sahip olmanın aile yaşamında yaptığı çeşitli etkilere dair anne babalarla yapılmış birçok araştırma sonucu mevcuttur.¹² Engelli çocuğa sahip ailelerin, belirgin yas tepkileri gösterdikleri bilinmektedir.¹³ Anne- baba, gerçeğin kabullenilmesine kadar geçen yas sürecinde bir dizi

⁹ Robert M. Smith ve John T. Neisworth, *The Exceptional Child: A Functional Approach* (New York: McGraw-Hill,1975)

¹⁰ A. Burcu Gören, “Down Sendromlu Bireylerin Manevi Bakım İhtiyacının Belirlenmesi ve Bir Model Önerisi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015)

¹¹ Irvin D. Yalom, *Aşkın Celladı ve Diğer Psikoterapi Öyküleri* (İstanbul:Remzi Kitabevi, 2000)

¹² Mark Whiting, “What It Means To Be The Parent Of a Child With a Disability or Complex Health Need”, *Nursing Children and Young People* 26, 5 (2014), 26-29.

¹³ Ken Moses, *The Impact of Childhood Disability: The Parent's Struggle* (WAYS Magazine, Spring, Evanston, IL, 1987).

tepkilerden oluşan aşamalardan geçmektedir.¹⁴ Kübler-Ross, kayıp yaşayan bireylerin yas sürecini, inkar, öfke, pazarlık, depresyon, kabullenme olarak sıralamaktadır.¹⁵ Kayba verilen tepkilerin, yeni duruma uyum sağlamaya kadar aşamalar halinde ilerlediği belirleyen Ross'a göre yas sürecinin içerdiği beş temel aşama şu şekildedir:

1) İnkâr: Kişinin, kaybı kabul etmediği, bir hata olmalı, benim başıma gelmiş olamaz gibi tepkiler verdiği dönemdir. Bu ilk aşama, şok edici duruma alışabilmek için organizmanın verdiği bir koruyucu tepki olarak bireye zaman kazandırması açısından yararlıdır.

2) Öfke: kaybın gerçekliği ile yüzleşilmesinin ardından, durumun sorumlusunun arandığı, nedenlerinin merak edildiği ve sorgulandığı aşamadır. Engelli ailelerinde bu aşama, uzmanları suçlama, kendini suçlama, kaderi, Tanrıyı suçlama ve aile bireylerini suçlama şeklinde dört ayrı tarzda olmaktadır.

3) Pazarlık: Kişinin çaresizlik yalnızlık ve ümitsizlik içinde mucizevi iyileşmeler ümit ettiği ve bu gerçeği değiştirmek istediği evredir.

4) Depresyon: kişinin gerçeği tamamen idrak etmesiyle çaresizliğini kabullendiği ve acının gerçek anlamda yaşandığı dönemdir.

5) Kabullenme: gerçeğin kabulüyle birlikte, bundan sonra ne yapabiliriz sorusunun sorulduğu, yeni şartlara uyum sağlanarak hayatın yeniden organize edildiği evredir.¹⁶ Bundan 40 yıl önce Kübler-Ross, Ölüm ve Ölmek Üzerine adlı kitabında yer alan beş aşamalı modelini ölüm üzerinde çalışmış olsa da, günümüzde artık sadece ölüm karşısındaki tutum için değil, hayatta başa gelen önemli her tür değişiklik için uygulanmaktadır.

Yapılan çalışmalarda, engelli bir çocuğa sahip olan anne-babaların yeni şartlara uyumunda, aile yapısında, birbirleriyle ilişkilerinde ve iç

¹⁴ Nilüfer Darıca, Ülkü Abidinoğlu ve Şebnem Gümüşçü, *Otizm ve Otistik Çocuklar* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2000)

¹⁵ Elisabeth Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine* (İstanbul: Boyner Holding Yayınları, 1997), 61-186.

¹⁶ Özge Genlik, "Yas Süreci ve Yas Sürecindeki Kişilerin Depresyon ve Anksiyete Düzeylerinin İncelenmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Arel Üniversitesi, 2012), 24.

dünyalarında zorlanmalar ve değişimler yaşadıklarına¹⁷ yaşama bakış ve değerlendirilme tarzlarında bir takım etkilerin meydana gelebildiğine¹⁸ dair sonuçlara varılmıştır.

Yas sürecinde engelli çocuğun varlığıyla beraber aile şok ve inkar, acı ve depresyon, suçluluk, kararsızlık, öfke ve kızgınlık, utanma, pazarlık, kapı kapı dolaşma, mucize arama, uzlaşma, mantığa bürüme, uyum sağlama, kabul etme gibi gibi aşamalardan geçmektedir. Her anne-baba her aşamayı yaşamayabileceği gibi, her aşamayı aynı uzunluk ve derinlikte deneyimlemeleri beklenmez.¹⁹

1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu araştırmada, doğumla beraber zihinsel engelli bir çocuğa sahip olduklarını öğrenen annelerin yaşadıkları yas sürecinin niteliklerini araştırmak amaçlanmıştır. Beklenmedik yaşam olayları hayatın rutin akışı üzerinde sarsıcı bir etki yapabilir. Bireylerin bu süreçte geçirdiği aşamaların belirlenmesi, doğru yaklaşım tarzlarının benimsenmesi açısından önem taşımaktadır.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni çocuğunun zihinsel engelli olduğunu doğumdan sonra öğrenen Ankara ilinde yaşayan annelerdir. Araştırmanın örneklemini ise araştırmacının kartopu yöntemiyle ulaştığı 20 zihinsel engelli çocuk annesi oluşturmaktadır.

Veri Toplama Süreci

Zihinsel engelli çocuğa sahip annelerle yarı yapılandırılmış açık uçlu mülakat yöntemi ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelere katılan anneler, Ankara ilinde, araştırmacının kişisel ilişkileri ile ulaştığı

¹⁷ Celalettin İcmeli, Ahmet Ataoğlu, Fatih Canan ve Adnan Özçetin, "Zihinsel Özürlü Çocukları Olan Ebeveynler ile Sağlıklı Çocuklara Sahip Ebeveynlerin Çocuk Yetiştirme Tutumlarının Karşılaştırılması", *Düzce Tıp Fakültesi Dergisi*, 3 (2008), 21-28.

¹⁸ Şükrü Uğuz, Fevziye Toros, Banu Yazgan İnanç ve Oğuzhan Çolakkadıoğlu, " Zihinsel Ve/Veya Bedensel Engelli Çocukların Annelerinin Anksiyete, Depresyon ve Stres Düzeylerinin Belirlenmesi", *Klinik Psikiyatri*, 7 (2004), 42-47.

¹⁹ Nihal Varol, *Aile Eğitimi* (Ankara: Kök Yayıncılık, 2005), 22-45.

kişiler arasından araştırmaya katkıda bulunmaya gönüllü olan kişilerden oluşmuştur. Görüşmeler öncesinde araştırmacı, konunun annelerin yaşamındaki etkisi ve anlamını göz önünde bulundurarak, tanışma ve muhatabını rahatlatmaya özen göstermiştir. Araştırmacının Down Sendromlu bir kardeşe sahip olması, bu noktada vurgulanmaya değerdir, çünkü görüşülen anneler, görüşmenin özellikle ilk safhasında kendileri için paylaşması zor olan bu konuyu kendileri ile benzer yaşamsal tecrübelerden geçmiş biri ile paylaşmaktan memnun olduklarını dile getirmişlerdir. Görüşmeler, katılımcıların tercihi ile kendi ev ortamlarında gerçekleştirilmiştir. Görüşme öncesi katılımcılara çalışmanın amacı hakkında bilgi verilmiş ve ses kaydı yapma konusunda izinleri alınmıştır. Kayda geçirilen veriler görüşme sonrasında araştırmacı tarafından yazıya dökülmüş, bir diğer uzman tarafından kontrolleri sağlanmıştır. Toplanan nitel veriler, betimsel ve sistematik analizle değerlendirilmiştir.

2. BULGULAR

Annelerin Yas Sürecine İlişkin Bulgular

Annelerle yapılan görüşmeler, annelerin, çocuklarının engelli olduğunu öğrendikleri andan itibaren zaman içinde içsel ve davranışsal aşamalardan geçtiğini göstermiştir.

1. Aşama: Şok ve İnkâr

“Çok çok büyük bir şok yaşıyorsunuz. Anlatılacak bir şey değil. Hiç beklemediğim bir şey. (Aydan)

Tuba Hanım test sonucunu öğrendiği an bunun bir şaka ya da kötü bir rüya olduğunu düşündüğünü şu sözlerle aktamıştır:

“Doktor aradı beni ve çocuğunuz engelli dedi. İlk tepkim “şaka...” oldu. Şaka dedim bu şaka. Bir yerlerde kerahat vaktinde uyudum herhalde kabus görüyorum. Eşime söyledim, o sırada arabadaydık, arabayı durdurdu ağlamaya başladı...” (Tuba)

Down Sendromlu bir erkek çocuğuna sahip olan Saliha Hanım, gerçekte ilk yüzleştğinde, nasıl o gerçeği inkar etmeye çalıştığını şöyle ifade etmiştir;

“Doktor bu ihtimalden bahsettiğinde, hayır dedim, kesinlikle bir hata var ve ben bu hatayı ortaya çıkaracağım. Dünyada ne kadar doktor varsa hepsine göstermem de gerekse çocuğumda öyle bir şey olmadığını göstereceğim” (Saliha)

Inkar, benlik için tehlikeli görülen bir gerçekten korunmak için organizmanın kullandığı en temel savunma mekanizmalarından biridir. Durumun gerçekliğini idrak etmek için birey inkar aşamasında kendine biraz zaman tanımış olarak düşünülebilir ancak bu aşamanın sonlanmadığı durumlarda, aile içinde çözüme yönelik adımların atılmasını engelleyen büyük bir sorun haline gelebilmektedir.

“Çocuğumuzun durumu hakkında hiçbirşey bilmiyorduk araştırma yapmamız gerektiğini düşündüm. Onun için ne yapabildik bilmiyordum ama harekete geçmemiz lazımdı. Ben böyle düşünürken eşim hala konu hakkında konuşmayı reddediyor ve böyle bir sorunumuz yokmuş gibi davranıyordu. O süreçte beni en çok zorlayan onun bu inkar eden haliydi.” (Zehra)

Down Sendromlu bir kız çocuğu olan KüçükKurutlu²⁰, o dönemdeki duygularını şu şekilde aktarmaktadır:

“Down Sendromunu çocuğum bir aylıkken sarılığı geçmediği için götürdüğüm doktor belirtileri var dediğinde galiba dedim hiç olmayacak birşeyden bahsediyor...”

Bu süreçte annelerin, insanların genel olarak sahip olduğu “gerçekçi olmayan iyimserlik” düşüncesine sahip olmaları nedeniyle büyük bir şaşkınlık ve kabullenememe yaşadıklarını söylemek mümkündür. İnsanlar dünyanın güvenli ve anlamlı bir yer olduğunu varsayma eğilimindedir²¹. Bu nedenle varsayımlarımız arasında yer alan “Benim başıma gelmeyecek” ifadesinde de görebildiğimiz gerçekçi olmayan iyimserlik “incinmezlik yanılması” olarak da bilinmektedir^{22 23}

²⁰ Mustafa KüçükKurutlu, Facebook Anadolu Down Sendromu Derneği, 2014, Erişim Tarihi: 25. 05. 2016

<https://www.facebook.com/groups/adsdtr/permalink/10152813972259866/>

²¹ Neil D. Weinstein, “Unrealistic Optimism About Susceptibility to Health Problems: Conclusions from a Community-Wide Sample”, *Journal of Behavioural Medicine* 10, 5 (1987), 481-498.

²² Linda S. Perloff, *Social Comparison and Illusions of Invulnerability to Negative Life Events*. In C.R. Snyder and C.E. Ford (Eds.), *Coping with Negative Life Events: Clinical and Social Psychological Perspectives* (New York: Plenum.1987), 217-242.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 225-244.

Akkan (2014)²⁴ ise, yaşadığı ilk şokun etkisini, satırlarına şu şekilde aktarmaktadır:

"Ateşi sık sık çıkıyor, hemen hastalanıyordu. "Biraz daha ateşi çıksın, belki ölür kurtuluruz" diyordum içimden, ama daha düşüncem netleşmeden içime ateş düşüyordu ve hemen doktora koşuyorduk."

Çocuğunun ölmesini istemek, gerçek bir şok, inkar ve kabullenememe sürecinin yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Aydan Hanım'ın yaşadığı süreç de benzer tarzda yansımaktadır:

"Ve bu reddetme döneminde ben 4-5 ay her gün değil ama ara ara öl de kurtulayım dedim ona. Hep hastanelerdeydik hep hastalanıyordu ben de öl de kurtulayım dedim defalarca. Kabullenene kadar böyle sürdü." (Aydan)

Melike hanım, inançlarının Allahın takdirine rıza göstermek olduğunu, ancak ilk tepkilerinin şok ve inkar olduğunu, şu şekilde aktarmıştır:

"Allah'ın verdiği herşeye razı gelmek diye bizde kural vardır bizde. Ne olursa olsun Allah'ın verdiğinize razı geleceğiz diye öğrendik aynı şekilde ben de imtihan olarak gördüm. Ama ilk tepkim şok olma, kesinlikle Kabul etmek istemedim. Hastaneyi ayağa kaldırdım kriz geçirdim ağlayarak. Sonra sessiz bir dört ay geçirdik. Test yaptırmamız gerektiğini biliyor ama erteliyorduk. Sonuçta internette baktı eşim ve bunun bir tedavisi yoktu o zaman testi yaptırsak ne olacaktı. Şimdi düşünüyorum da ben o dönem kabullenememiştım henüz. Testi reddediyordum inkar ediyordum gerçeği. Sonra testi yaptırmak zorunda kaldık..." (Melike)

2. Aşama: Öfke

Hiç beklemedikleri böyle bir acı sürprizle karşılaşan annelerin, ilk şoku atlattıktan sonra duyduğu belirgin bir duygu olarak karşımıza yalnızlık, çaresizlik ve öfke çıkmaktadır. Annelerin öfke

²³ Linda S. Perloff ve Barbara K. Fetzter, "Self-Other Judgements and Perceived Vulnerability to Victimization", *Journal of Personality and Social Psychology* 50, 3 (1986), 502-510.

²⁴ Nermin Akkan, Facebook Kişisel Sayfası, 2014, Erişim Tarihi: 26.05.2016
<https://www.facebook.com/nermin.akkan/posts/695254017228334:4>

evresinde, kendilerini, eşlerini, aileyi, uzmanları ve Tanrıyı suçlamaları ve bu öfkeyi bu sayılanlardan birine, birkaçına ya da tamamına tekrarlarla yönelttikleri görülmüştür. Aileye ve eşe duyulan öfkede yalnızlık ve desteksiz bırakılma duyguları öne çıkmaktadır:

“ Olayın sebebini sorgulayıp her defasında başka bir suçlu buluyordum. Herkes arayıp sabret sevabı büyük diyordu. Bir Allah’ın kulu da gerçekten yanımda değildi ya da ben o an böyle hissediyorum. Koca dünyada ben ve bebek kalmıştık sanki. Ona bakıp bakıp ağlıyordum.” (Saliha)

Akkan(2014) da, satırlarında, araştırmanın sonuçlarını destekler nitelikte ifadelerle yer vermektedir:

“Ankara soğuk, Ankara ıssız, Ankara taş blok. Eş yok, dost yok, kucaklarında bir yaratık ve iki çaresiz insan. Sıhhiye’ye kadar hiç konuşmadan yürüdük. Sadece el eleydik. Ben yine hiç konuşmadan otobüse bindim evin yolunu tuttum. Eve nasıl geldim, kızımı kim aldı kucağımdan, kiminle ne konuştum hatırlamıyorum. Bir öfke krizi geçirdiğimi söylediler. Annem, babam, kız kardeşim ve iki oğlum korkuyla izlemişler beni. Kırılabilir ne varsa kırmışım. Eşim eve geldiğinde sessiz sessiz, yarı uyur, yarı uyanık ağlıyordum. Yanıma geldi, başucuma oturdu, saçlarımı okşamaya başladı. Yüzüme damlayan gözyaşlarını fark ettiğimde boynuna atıldım...” (Akkan)

Eşlerin sorunun nedenleri konusunda birbirlerini mantıklı ve mantıksız gerekçelerle suçladıkları görülmektedir:

“Çocuğumuz Down Sendromlu doğunca eşim bunun sebebini bana yordu. “doğru dürüst namaz kılmayı bilmiyorsun olacağı buydu” demişti. Ama kendisi de bilmiyor aslında. Senin annen baban benim annem babam hep namaz kılıyordu. O zaman onların hürmetine vermezdi Allah! Bunu bilemezsin ki? Belki benim namazımın mükafatı ahirette verilecek, belki Allah katında kıymeti çok ayrı? Bunu bilemez ki. Kul kulu yargılayamaz bence...” (Aydan)

Hayat akışının hiç beklenmedik bir anda ve daimi olarak değiştiği böyle durumlarda, insanların çevrelerinden desteğe ihtiyaç duyması ve zaman zaman mantıklı veya mantıksız beklentiler içine girmesi son derece beklendik ve sık karşılaşılan duygular olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yalnızlık ve öfke duygularına, zaman zaman suçluluk ve cezalandırılmışlık duyguları da eşlik etmektedir.

“Yüreğim yaralı acılar içinde savaşıyordum, çok yalnızdım, kimseyi görmek ve dinlemek istemiyordum, acılarımı kendi içimde yaşamaya başlamıştım. İnsanların acıdığını düşünüyordum, bu yaşadıklarım hikaye değildi gerçek yaşamın bir parçasıydı. İçimi suçluluk duygusu sarmıştı bedenimi beynimi, hiç bir şey düşünemez olmuştum sadece aklımdaki neden ben? Neden ben?”²⁵

Çocuğun engel durumunu anne karnındayken tespit edemediği gerekçesiyle öfkesini doktora yönlendirmek de, bu aşamanın yaygın tutumlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Eşim doktora dava açmak konusunda çok ısrarlıydı. Doktorun ben hamileyken bunu farkedememiş olmasını kabul edemiyordu. İyi de fark etse ne olacaktı? Çocuk karnımda büyümüş, kocaman olmuş, öldürecek miydik biz onu o zaman? Bunu düşünmüyordu. Sadece hatalı bir durum vardı o an bizim için ortada, ve her hatanın da bir sorumlusu olmalıydı! (Zehra)”

3. Aşama: Pazarlık

Pazarlık aşaması, anne babaların inkar edilemez bir durum olduğunu gördükten sonra durumun seyrini değiştirmenin mümkün olabileceğine dair ümit ve çabaların yer aldığı evredir. Bu evrede annelerin, metafizik öğelerden de yardım alamyı çabaladığı, bir mucize beklentisi içinde olduğu görülmektedir. Eğer çok çabalar daha çok doktora götürürsek iyileşir mi? eğer günahlarımıza tevbe eder iyi birer kul olursak Allah çocuğumuzu iyileştirir mi? gibi düşüncelerden kaynaklanan çabalar bu evrede kendini göstermektedir. Melike hanım, şok ve inkar aşamasından sonra, test yaptırmayı kabul ederken, testin sonucunun beklendiği 2-5 ayın onun için en stresli dönem olduğunu ifade etmiştir. Bu dönemde, aşama yaklaşımının tipik pazarlık aşamasını net şekilde görmek mümkündür:

“Sonuç çıkmadan önce ben adak adadım. Eğer testte çocuğum sağlıklı çıkarsa bütün düğünde takılan altınlarımı dağıtacağım dedim. Testte Down Sendromu çıkınca yaptığım pazarlıktan utandım. Tamamını olmasa da altınların

²⁵ Saniye Rodoplu, Facebook İzmir Down Sendromu Derneği Sayfası, 2015. <https://www.facebook.com/IzmirDownSendromuDernegi/photos/a.1374693289521863.1073741828.1374675669523625/1479279275729930/?type=3&theater> Erişim Tarihi: 26.05.2016

bir kısmını çocuğum bundan sonra sağlıklı olsun kazadan beladan korunsun diye dağıttım."

Pazarlık aşaması, annelerin, gerçeği kabul etmek istemeyip bir mucize beklentisiyle Allah'a yöneldikleri, adaklar adayıp, iyi bir kul olmak için sözler verdikleri, türbelere giderek dualar ettikleri dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.

4. Aşama: Depresyon

Engelli bir çocuğa sahip olma gerçeği yüzyüze kalan annelerin, inkar, öfke ve pazarlık aşamalarından sonra, bu gerçeğin değişmeyeceğini farketmeleri, onları çaresizlik ve derin bir üzüntü içine sokmaktadır. Bu dönem, annelerin, mücadeleden vazgeçip kederlerini yaşadıkları, kendilerini yalnız ve çaresiz hissettikleri, sosyal ortamlardan uzaklaştıkları ve çok sık ağladıkları bir süreci kapsamaktadır.

" Önce kabul etmek istememiştim, doktorun yanlışı olmalıydı, başka doktorlara gösterdik. Sonuç değişmiyordu. içimde binlerce soru vardı, neden bana verdi Allah bu çocuğu? Beni hamileliğimde yalnız bırakan eşime, birtakım sıkıntılar yaşamama sebep olan aileme, sağlıklı hamilelik geçirmeme engel oldukları için çok kızdım o dönemde. Sorumlusu kimdi bu durumun bilmiyordum ama herkese öfkeliydim. O kadar çaresizdim ki elimden sadece ağlamak geliyordu. Kimseyi görmek istemiyordum. Sadece bebeğime sarılıp ağlıyordum...(Zehra)"

5. Aşama: Kabullenme

Annelerin sürece adaptasyonu her zaman aynı süre içinde gerçekleşmemekte ve "kabullenme" süreci oldukça uzun sürebilmekte, bu süreç düşüncelerin farklı mecralara akabildiği dönemler olarak yaşanabilmektedir. Tuba hanımın şu ifadeleri, aslında bu sürecin bir özeti gibidir.

"Hemen kalp doktoruna gittik. Kalbi delik ölebilir dedi. Ölse mi acaba diyorsun o zaman... Ama çok tatlı, sevgisi var. Öyle bir süslemişim ki kızımı... Dedim ki bunun geri dönüşüm kutusu yok atalım yenisi gelsin... Yok böyle birşey. Bunu kabul edeceğiz..."

Bu şekilde başlayan kabullenme süreci, zamanla anlam bulma çabasına dönüşmektedir.

“Gerçeklerle yaşamak, bu acı dolu günleri geride bırakmak biraz zaman aldı, ayakta durabilmem için gerçekleri kabul edip hayatta güçlü olmalıydım(...)Tanı ne olursa olsun tek bir gerçek vardı çocuğumun durumunu gözardı edemezdim, bir an önce kendimi toparlamalıydım, herşeye rağmen benim dünya tatlısı, nur topu ve kocaman gözleriyle ıslıl ıslıl bana bakan bir oğlum vardı. Ama duygularım hala karmakarışıktı, daha önce yaşadığım fırtına biraz durulmuştu. Çocuğumun durumunu soranlara tekrar tekrar açıklamak bana çok acı veriyordu..”(Rodoplu,2013)

Yas sürecinin son aşamasında, annelerin, kabullenme ile birlikte hayata daha anlamlı bakabildiklerini, çocukları için hayatlarını yeni bir çerçeveye oturttukları görülmüştür:

“...Kızımdan sonra dert ettiğim şeylerim azaldı. Bir olgunluk geldi. Ve bana özgüven geldi. Şimdi daha güçlü olduğumu hissediyorum. Daha önce veremediğim kararları şimdi çok güzel veriyorum sınırlarımı rahat koyuyorum. Ben güçlüyüm, güçlü durmalıyım, kızım için de daha güçlü olacağım, daha aktif olacağım diyorum. Hem kendime bakmam lazım, hem kızımı süslemem ve ona güzel bakmam lazım. Kızım sayesinde hayatım ayıklandı. Ve ayıklanınca daha mutlu oldum. Mutlu olduğum kişilerle görüşüyorum. Elbette çok çok dirençliyim kuvvetliyim diyemem. Ama hayat zaten bir şekilde çektirir. Eşinden ya da sağlıklı çocukpun ya da maddiyat ya da ailen, biri çektirir. Ben merkeze kızımı koymadım. Hayat dev bir puzzle ve biz birleştiriyoruz yaşadıkça...” (Tuba)

“Biz ve çevremizdeki birçok insan, oğlum sayesinde, hayata bambaşka açılardan, çok daha ayrıntılı bir şekilde bakma fırsatını yakaladık. Rabbim gözden kaçırdıklarımızı bize hatırlatsın ve tüm insanlara farklılıklara doğru açıdan bakabilmeyi nasip etsin ki onlar da daha güzel bir hayat sürebilsin. Artık dualarımda sadece kendi çocuğum değil, tüm engelli çocuklar için dua ediyorum. Bu durum insana inanılmaz bir huzur veriyor. Hiç tanımadığınız insanları yıllardır tanıyormuşsunuz en yakınlarınızınız gibi hissediyorsunuz. Evet hamd olsun şimdilerde daha kolay her şey.”(Muazzez)

SONUÇ

Öncelikle vurgulanması gereken önemli bir husus, yas tepkilerinin kişiye özgü olduğudur. Bu nedenle, engelli çocuğa sahip annelerin yaşadığı sürecin de biricik olduğunun bilinmesi gerekir. Bununla beraber, engelli bir çocuğu kucaklarına aldıklarında ideallerindeki çocuğun

kaybını yaşayan anneler babalardan bazıları bu yası ömür boyu taşımaktadır. Yası tutulan kayıp, zihinlerde oluşturulan ideal çocuğun kaybıdır. Hayatın en anlamlı projesinin kaybıdır. Evet, her anne hayalinde ideal bir bebek büyütür. Ama kucaklarına verilen, beklediklerinin çok dışında biridir. Bu durum, annelerin zaman zaman, ideal bebeğin kaybından doğan, derin bir keder ve yas yaşamalarına neden olabilmektedir. Bebeğin yaşamına katılmasını takip eden ilk dönemde özellikle yaşanan kabullenememe süreci (inkar aşaması) bir yönüyle de aslında annelerin, bekledikleri bebeğin kaybının yasını tuttuğu bir dönemdir.

Bu süreçte anne-babanın yaşama olan güveninde bir sarsılma olabilmektedir. Her bireyin yaşama güvenle bakabilmesi için ihtiyaç duyduğu bir inançtan bahseder Weinstein, olumsuz şeylerin başımıza gelmesine, bu olumsuzlukların başkalarının başına gelmesinden daha az ihtimal verdiğimiz gibi, olumlu şeylerin başımıza gelmesine de ortalamanın üstünde ihtimal verdiğimizizi belirtmektedir. Bu, "incinmezlik yanılsaması", "benim başıma gelmez" düşüncesinde ifadesini bulmaktadır. Evet, dile getirsek de getirmesek de hepimiz zaman zaman, kötü şeylerin bize değil, başkalarına olacağına inanırız. Ama başına kötü şeyler gelenler de aslında bizim gibi insanlardır. İşte beklenmedik ve istenmedik bu durumla birdenbire karşı karşıya kalan annelerde, yaşama yönelik geliştirdikleri güvende olma duygusu sarsılır.²⁶

Bu başlarına gelen,"neden onların başına gelmiştir?" incinmezliğe olan inancın sarsılması, durumun "aslında öyle olmadığı", " kesinlikle bir hata olduğu" ve "biz bunu değiştiririz" düşünceleriyle geçici olarak güç bulmaya çalışır. Anneler, bebeğin engelli olup olmadığı hakkında bir takım fiziksel belirtilere dayanarak fikir yürüten doktorların yanılsaması olacağı, test sonucunun bunu göstereceği ümidini taşımaktan kendilerini alamazlar. Test sonucunun beklendiği süreç, böyle korku-ümit arası gelişmelerin yaşandığı zorlu bir dönemdir. Bu dönem literatürdeki "pazarlık" aşamasının en yoğun görüldüğü zaman dilimidir. Anneler, babalar ve aile büyükleri, bir tür dini başa çıkma tarzına sarılırlar. Adak adamak, hocaya okutmak, türbeleri ziyaret etmek ve dua halkaları kurarak, sonucun sevindirici olması için "ellerinden geleni yapmış olmak" isterler.

²⁶ A. Burcu Gören, "Down Sendromlu Bireylerin Manevi Bakım İhtiyacının Belirlenmesi ve Bir Model Önerisi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015).

Öfke aşamasında annelerin, ihtiyaç duydukları sosyal desteği göremediklerini hissederek, kendilerini yalnız bırakan aile fertlerine, arkadaş gruplarına karşı kırgınlık ve öfke besledikleri görülmektedir. Ayrıca gebelik sürecinde kendilerini engelli bebek konusunda bilgilendirmediği için doktora ve durumu doğumdan sonra kendilerine açıklarken doğru üslup kullanılmadığı gerekçesiyle doktora ya da ilgili sağlık personeline, hatta doğumun gerçekleştiği hastane binasına dahi öfke duydukları görülmüştür. Bunun yanı sıra, geçmiş hatalarını anımsayarak kendine ya da gebelik sürecindeki hataları ya da ihmali gibi gerekçelerle eşe de öfke duyulabilmektedir. Bu bekleyle geçen zaman diliminde, anneler bazı içsel süreçlerden geçmektedir. Bu "kötü durum" neden onların başına gelmiştir? Bu sorunun cevabını bulabilseler, herşeyi kabul etmenin çok daha kolay olacağını düşünürler. Evet, bu yaşananların bir anlamı olmalıdır. Çünkü insan, eğer bir anlamı varsa, neredeyse her acıya göğüs gerebilirken, eğer bir anlamı yoksa, küçük acılara karşı bile tahammülsüz olmaktadır. Ve insanın anlam arayışı, yaşamın böyle zorlu dönemlerinde kendini daha çok göstermektedir. Anlam arayışları anne ve babaları, ilahi adalet inancıyla, "acaba bir hatamız mı oldu?" "birinin ahını mı aldım?" "eski nişanım mı acaba..." "annem öyle beddua etmeseydi keşke..." gibi soru ve sorgulamalara götürür. Eşler, bu duygu ve düşüncelerle, aynı soruları hem kendilerine hem de birbirlerine sorabilirler. Bu tür başa çıkma yöntemleri, kişiyi geçici olarak anlam bulma duygusuna ulaştırırsa da, devamında olumsuz duygu ve düşüncelerin artmasına ve durumla barışamamaya neden olur. Görüşmelerden ulaşılan sonuç, bu tür bir başa çıkma yöntemine, bebeğin doğumunu izleyen ilk aylarda daha yoğun şekilde başvurulduğudur. Bu aşama, öfke duygusunun kendine yöneltmesiyle suçluluk duygusunun ortaya çıkmasıdır. İlerleyen dönemlerde anne-babalar, engelli çocuğun bazı hata ve günahlarının neticesi –cezası- olarak kendilerine verilmiş olabileceği düşüncesinin mantıksızlığına ve ne kendilerine ne de çocuklarına ve sürece uyumlarına bir faydasının olmadığını farkederek. Ama ilk dönem için, geçici bir anlam verme sağlayan ve geçici de olsa faydalı kabul edilebilen "ilahi adalet inancı", dışarıdan kişilerin yorumlarında yer aldığı ande ise, son derece yıkıcı etkiye sebep olabilir. Suçluluk duyguları, aynı düşünceler kendisinin aklından geçse bile, bir başkasından duyulduğunda, öfke, mutsuzluk ve savunma gibi tepkilere yol açabilmektedir.

İlk üç aşama, şu sonuçlarla tamamlanmaktadır:

İnkâr aşamasının sonunda; Çocuğun engelli olduğu inkâr edilemez bir gerçektir

Öfke aşamasının sonunda; Suçlu aramak, kendini ya da başkalarını suçlamak ya da kadere isyan etmek, gerçeği değiştirmeyeceği anlaşılmıştır

Pazarlık aşamasının sonunda; Bu gerçeğin rasyonel ve irrasyonel hiçbir çabayla değişmeyeceği anlaşılmıştır.

Anneler varılan bu sonuçlardan sonra, çaresizlik hissederler. Gerçek değişmez biçimde önlerindedir, mutsuzluk en yoğun biçimde bu dönemde hissedilir. Hayatın günlük akışından uzaklaşılır. Sosyal çevreyle ilişkiler kesilir. Depresyon evresinde, anne, hüznü ve acı doludur. Elbette her evrede olduğu depresyon aşaması da her annede aynı şiddet ve etkide kendini göstermez. Anneler bu evreyi, sosyal destek, inanç sistemi gibi içsel ve dışsal güç kaynaklarıyla, anlam mekanizmalarıyla ve kullandıkları başa çıkma stilleriyle atlatabilmekte ya da uzman desteğine ihtiyaç duymaktadırlar.

Yasın son aşaması olan kabullenme aşamasında engelli çocuğa sahip anneler gerçeğin kabulü ile beraber “durum bu, öyleyse bundan sonra ne yapabiliriz?” sorusunu sormaktadır. Çocuklarının kapasitelerini en iyi şekilde değerlendirme, onları topluma kazandırma, kendi yaşamlarını bu yeni şartlara uygun şekilde yeniden biçimlendirme, kısacası hayatı yeni bir çerçeveye koyma çabası içine girerler. annelerin bu aşamaya geçişinde en önemli güç kaynakları çocuklarına duydukları büyük sevgi ve şefkat olmaktadır²⁷. Yaşamın yeniden biçimlendirildiği bu dönemde annelerin karşılaştığı en önemli sorun, yas tepkilerinin ve içinde bulunulan aşamanın eşler arasında bir senkronizasyonla yaşanmıyor oluşudur (Göka, 2009). Eşlerin yas tepkilerinin farklı olması aile içinde iletişimsizlik gibi, sorunların çözümüne yönelik adımlar atılamaması gibi, aile içi sorunlar ve parçalanmalara yol açabilmektedir.

²⁷ Mary Beth Goring, “The Cycle of Love and Grief in Parents of Children with Special Needs” *AG Bell’s Listening and Spoken Language Symposium* (2013)

Konuyla ilgili řu önerilerde bulunulabilir:

Engelli çocuğa sahip annelerin her evrede desteğe ve özene ihtiyacı vardır. Bu gereklilik řu aşamaları içermektedir:

1. Çocuğun engelli olduğu haberinin anneye profesyonel ve insani bir yaklaşımla verilmesi, annenin yas tepkileri üzerinde son derece etkilidir.
2. Annenin aldığı bu haberle beraber bir sürece girdiği ve yas sürecinin yaşanması gerektiği konusunda aile bireylerinin bilinçlendirilmesi gerekmektedir.
3. Engelli çocuğa sahip annelere yas sürecinin sağlıklı atlatılması için psikolojik destek verilen yas danışmanlığı konusunda uzmanların rol aldığı bir sisteme ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

- Akkan, Nermin. Facebook Kişisel Sayfası, 2014, Erişim Tarihi: 26.05.2016
<https://www.facebook.com/nermin.akkan/posts/695254017228334:4>
- Darıca, Nilüfer, Ülkü Abidinoğlu ve Şebnem Gümüşçü. *Otizm ve Otistik Çocuklar*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2000.
- Genlik, Özge. "Yas Süreci ve Yas Sürecindeki Kişilerin Depresyon ve Anksiyete Düzeylerinin İncelenmesi". Yüksek Lisans Tezi, Arel Üniversitesi, 2012.
- Gizir, Cem Ali. "Bir Kayıp Sonrasında Zorluklar Yaşayan Üniversite Öğrencilerine Yönelik Bir Yas Danışmanlığı Modeli". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2, 2 (2006).
- Goring, Mary Beth. "The Cycle of Love and Grief in Parents of Children with Special Needs" *AG Bell's Listening and Spoken Language Symposium*, 2013.
- Göka, Erol. *Hoşçakal*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Gören, A. Burcu. "Down Sendromlu Bireylerin Manevi Bakım İhtiyacının Belirlenmesi Ve Bir Model Önerisi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Humphrey, Karen M. *Counseling Strategies For Loss And Grief*. Alexandria, VA: American Counseling Association, 2009.
- Işıl, Özlem, Semra, Karaca. "Ölüm Yaklaşırken Yaşananlar ve Söylenebilecekler: Bir Gözden Geçirme". *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, 2009.
- İçmeli, Celalettin, Ahmet Ataoğlu, Fatih Canan ve Adnan Özçetin. "Zihinsel Özürlü Çocukları Olan Ebeveynler ile Sağlıklı Çocuklara Sahip Ebeveynlerin Çocuk Yetiştirme Tutumlarının Karşılaştırılması". *Düzce Tıp Fakültesi Dergisi*, 3 (2008), 21-28.

- Kübler-Ross, Elisabeth. *Ölüm ve Ölmek Üzerine*. İstanbul: Boyner Holding Yayınları, 1997.
- Küçükçurultu, Mustafa. Facebook Down Sendromu Sayfası, 2014. *Facebook Anadolu Down Sendromu Derneği*, 2014. Erişim Tarihi: 25.05.2016
<https://www.facebook.com/groups/adsdtr/permalink/10152813972259866/>
- Mestçioğlu, Ayşe Özlem ve Ebru Sorgun. *Travmatik Yas. İçinde Aker T. ve Önder M.E. (Edt), Psikolojik Travma ve Sonuçları*. İstanbul: 5US Yayınları Epsilon Reklamcılık, 2003.
- Smith, Robert M. ve John T. Neisworth. *The Exceptional Child: A Functional Approach*. New York: McGraw-Hill, 1975.
- Moses, Ken. *The Impact of Childhood Disability: The Parent's Struggle*. WAYS Magazine, Spring. Evanston, IL, 1987.
- Olsson, MB. "Parents of Children with Intellectual Disabilities". Goteborgs Universitet, Unpublished Doctorate Thesis, Sweden, 2004.
- Perloff, Linda S. "Social Comparison and Illusions of Invulnerability to Negative Life Events. In C.R. Snyder and C.E. Ford (Eds.), *Coping with Negative Life Events: Clinical and Social Psychological Perspectives*" New York: Plenum, 1987.
- Perloff, Linda S. ve Barbara K. Fetzter. "Self-Other Judgements and Perceived Vulnerability to Victimization". *Journal of Personality and Social Psychology* 50, 3 (1986).
- Rodoplu, Saniye. *Facebook İzmir Down Sendromu Derneği Sayfası*, 2015.
<https://www.facebook.com/IzmirDownSendromuDernegi/photos/a.1374693289521863.1073741828.1374675669523625/1479279275729930/?type=3&theater>
Erişim Tarihi: 26.05.2016
- Weinstein, Neil D. "Unrealistic Optimism About Susceptibility to Health Problems: Conclusions from a Community-Wide Sample". *Journal of Behavioural Medicine* 10, 5 (1987).
- Uğuz, Şükrü, Fevziye Toros, Banu Yazgan İnanc ve Oğuzhan Çolakkadıoğlu. "Zihinsel ve/veya Bedensel Engelli Çocukların Annelerinin Anksiyete, Depresyon Ve Stres Düzeylerinin Belirlenmesi". *Klinik Psikiyatri* 7, 2004.
- Varol, Nihal. *Aile Eğitimi*. Ankara: Kök Yayıncılık, 2005.
- Whiting, Mark. "What It Means To Be The Parent Of a Child With a Disability Or Complex Health Need". *Nursing Children and Young People* 26, 5 (2014).
- Worden, William. *Grief Counseling and Grief Therapy: A Handbook For the Mental Health Practitioner* Springer Publishing Company, 2001.
- Yalom, Irvin D. *Aşkın Celladı ve Diğer Psikoterapi Öyküleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Zara, Ayten. *Kayıplar, Yas Tepkileri ve Yas Süreci, Yaşadıkça: Psikolojik Sorunlar ve Başa Çıkma Yolları* (Edt). İstanbul: İmge Yayınları, 2011.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 245-266

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 245-266

✽ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✽

Tirmîzî'nin Sünen'inde Buhârî ve Ebû Zur'a'nın İhtilafları

Differences Between Bukhari And Abu Zur'a in Tirmidhi's Sunan

اختلاف البخاري وأبي زرعة في سنن الترمذي

أنس الجاعد

Anas al-Jaad *

ÖZ

Tirmîzî'nin Sünen'i, değerli bir hadis kaynağıdır. Bu eser, Buhârî, Müslim ve Ebu Dâvûd'un hadis kaynaklarından sonra dördüncü derecede kabul edilir. Tirmîzî bu eserinde hadis ilmi, ravi ilmi ve fıkıh mevzularını ele alır. Tirmîzî, söz konusu eserini Dârimî, Buhârî, Ebu Zur'a gibi bir kısım muhad-dislerin sözlerini nakletmek suretiyle oluşturmuştur. Bu makalede Tirmîzî'nin Buhârî ve Ebû Zur'a'dan naklettiği hadis illetleri ile ilgili ihtilaflar ele alındı.

ABSTRACT

Tirmidhi's Sunan is an important book in the Ilm al-Hadith. This work has been assigned the fourth place after the works of Al-Bukhari, Al-Muslim and Abu Dawud. In this work, Tirmidhi dealt with the subjects of Ilm al-Hadith, Ilm ar-Rical (hadith narrators) and Ilm al-Fiqh (Jurisprudence). He formed his work by narrating the words of some hadith narrators like Ad-Dharimi, Al-Bukhari and Abu Zur'a, and sometimes he asked questions to them and wrote down their answers.

In this article, I reported the difference between AlBukhari and Abu Zara'a, in the reasons of Hadiths, Tirmidhi narrated from them.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı. Assistant Professor, Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Hadith. Tokat/Turkey (ANAS.ALJAAD@gop.edu.tr).

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

ANAHTAR KELİMELEER: Buhârî, Ebu Zûr'a, Hadis, Râvî, İhtilaf. KEYWORDS: Bukhari, Abu Zur'a, Hadith, Ravi/Narrator.

اختلاف البخاري وأبي زرعة في سنن الترمذي

ملخص

يعد سنن الترمذي من كتب الحديث الستة، ويأتي في المرتبة الرابعة بعد البخاري ومسلم وأبي داود، وهو كتاب مليء بالفوائد الحديثية والفقهية وفي علم الرجال وعلل الحديث. والترمذي كثيرا ما يسأل شيوخه (كأبي زرعة والبخاري والدارمي) عن بعض الأحاديث وعللها وعن بعض الرواة ويذكر جوابهم في كتابه، وفي هذا المقال ذكرت اختلاف البخاري وأبي زرعة في علل الأحاديث التي أوردها الترمذي عنهما. الكلمات المفتاحية: اختلاف، البخاري، أبو زرعة، سنن الترمذي.

SUMMARY

Tirmidhi's Sunan is an important book in al-Hadith. This work is assigned at the fourth level after the works of Bukhari, Muslim and Abu Dawud. In this work, Tirmidhi dealt with the subjects of Ilma'l-Hadith, Ilma'r-Rijal (hadith narrators) and Ilma'l-Fiqh (Jurisprudence).

Abu Ismael al-Harawi said about this book: 'To me, his book is better than the book of Bukhari and that of Muslim. Because only the one who is an expert in the subject can attain the benefits of the books of Bukhari and Muslim, whereas in the case of the book of Abu'l-Elsa, everyone can reach its benefits.

Tirmidhi formed his work by narrating the words of some hadith narrators like ad-Dharimi, Bukhari and Abu Zur'a, and sometimes he asked questions to them and wrote down their answers. In this article, I reported the differences between Bukhari and Abu Zur'a, in the reasons of Hadiths, Tirmidhi narrated from them.

Ismail al-Hurawi said: 'for me, this book is better than Bukhari and Muslim's two books, because everyone can reach its benefits, whereas in the case of Bukhari and Muslim, only the one who is expert in the subject can attain its benefits.

Bukhari and Abu Zur'a differentiated in two issues; the first one is in the book of purity, chapter of ablution before prayer. Abu Issa ibn Sawra Tirmidhi said: 'Busrah bint Safwan narrated that the Prophet said: 'Whoever touches his penis, then he is not to pray until he performs ablution.' While Muhammad Ibn Isma'il al-Bukhari said: 'The most correct thing in this topic is the Hadith of Busrah.' Abu Zur'a said: 'The Hadith of Umm Habibah in this topic is the most correct. It is the Hadith of Al-'Ala' bin Al-Hārith, from Makhul from 'Anbasah bin Abi Sufyan from Umm Habibah.' Muhammad said: 'Makhul did not hear from 'Anbasah bin Abi Sufyan directly. Makhul reported something besides this Hadith, from a man called 'Anbasah'. It is seen that he did not think that this Hadith is correct.

The issue is a dispute between Abu Zur'a and Bukhari about whether 'Anbasah bin Abi Sufyan heard the hadith from Makhul. Bukhari thinks that 'Anbasah bin Abi Sufyan heard the hadith from a man called Makhul, so the hadith is broken and not correct. Abu Zur'a has another point of view, he thinks that 'Anbasah bin Abi Sufyan heard the hadith from Makhul, so the hadith is connected and not broken. In this article we examined the evidences of Bukhari and Abu Zur'a and mentioned them in the conclusion.

The second issue is in the book of prayer, where we find that Imam guarantor, and muezzin is trustee. Abu Issa ibn Sawra Tirmidhi Abu Hurairah narrated that prophet said: 'Imam Guarantor and muezzin is trustee. O Allah! Guide the Imams, and pardon the muezzin' Abu Issa said that narration of Abu Saleh from Abu Hurairah is more correct than the narration of Abu Saleh from Aisah.

The matter is about which of the narrations of this hadith is correct. There are four opinions: The first one is the opinion of Abu Saleh from Aishah, and this is the opinion of Bukhari. The second one is the opinion of Abu Saleh from Abu Hurairah, from prophet himself, and this is what Abu Zur'a accepted. The third one is the opinion of Ibn Al-Madini. The fourth one is related to Ibn Habban, who thinks that both the two narrations are correct.

In this essay we shed light on all the significances and we concluded that:

- All hadith students can't dispense Tirmidhi's book, due to its jurisprudential benefits and documenting narrators, in accordance with their weakness and credibility. Also it contains many benefits, which makes it one of the best books of sunan.
- The need of studying reasons of hadith, because of its great interest to find the narrations and reasons, and to know the illusion of narrators, and other kinds of reasons.
- The efforts of hadith scholars in their attempts to reach to the highest standards of credibility and accuracy in narration, correcting, and so on.
- Accuracy of hadith scholars and their diligence to identify the weak hadith and strong ones.
- Bukhari and Abu Zur'a's largest memories and knowledge, since that knowledge is the most significant thing in narrating.
- They differentiated in the first issue, which is about whether 'Anbasah heard from Makhul. Scholars point out that the Abu Zur'a's opinion is correct.
- They differentiated in the second issue, which is about a single hadith with two narrations. Bukhari said that one of narrations is correct, and the other is not, while Abu Zur'a had a different point of view.

اختلاف البخاري وأبي زرعة في سنن الترمذي

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه:

وبعد: فإن كتاب سنن أبي عيسى الترمذي معدود في الكتب الستة التي اتفق أهل الحل والعقد والفضل والنقد من العلماء والفقهاء وحفاظ الحديث على قبولها والحكم بصحة أصولها.

قال عنه الترمذي (أبو عيسى ت 279) رحمه الله: "صنفت هذا الكتاب يعني المسند الصحيح فعرضته على علماء الحجاز فرضوا به، وعرضته على علماء العراق فرضوا به، وعرضته على علماء خراسان فرضوا به، ومن كان في بيته هذا الكتاب فكأنما في بيته نبي يتكلم"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ تهذيب التهذيب لابن حجر (387/9 رقم 638) وفضائل سنن الترمذي لتقي الدين الإسعدي (ص 33).

وإن المتتبع والناظر والقارئ في سنن الترمذي رحمه الله يجد فيه الكثير من العلوم والفوائد، اشتمل على الأحاديث وعلى فقه الحديث وبعض الأحكام الفقهية، وعلى علل الحديث، وعلى بيان المجروحين من رجاله وتعديل نقلته، قال الحافظ أبا الفضل ابن طاهر (ت 692هـ): "سمعت شيخ الإسلام عبد الله بن محمد الأنصاري رحمه الله يقول كتاب أبي عيسى الترمذي عندي أفيد من كتابي البخاري ومسلم قلت: لم؟ قال لأن كتاب البخاري ومسلم لا يصل إلى الفائدة منهما إلا من يكون من أهل المعرفة التامة وهذا كتاب قد شرح أحاديثه وبينها فيصل إلى فائدته كل أحد من الناس من الفقهاء والمحدثين وغيرهما"⁽²⁾.

وزاد من أهمية الكتاب سؤالات الترمذي للمحدثين عن العلل الموجودة في أحاديثه، فقد حفظ لنا في هذا الكتاب جهودا عظيمة للبخاري (ت. 256هـ) وصلت إلى ثلاثمائة ما بين رواية حديث وعلة وجرح وتعديل، كما اشتمل الكتاب على علل للدارمي (ت. 255هـ) وأبي زرعة (ت. 264هـ) وعلي بن المديني وأحمد (ت. 241) وغيرهم.

ومن الطبيعي أنهم تارة يتفقون على مسألة وتارة يختلفون فيها بمعنى أنهم في بعض الأحيان تتحد آراؤهم في المسألة والحكم عليها، وفي بعض الأحيان تختلف، وذلك بحسب الأدلة والقرائن التي يراعيها المحدث، فقد اختلف الترمذي مع شيخه البخاري في مسائل جمعتها وأودعتها في مقال، وما بين أيدينا مقال أذكر الاختلاف بين البخاري وأبي زرعة.

والإمام الترمذي كعادته في السنن يسأل الأئمة عن بعض الأحاديث، ووقع في بعض أماكن الكتاب أنه يسأل البخاري وأبا زرعة عن نفس الحديث فتارة يتفقان في الجواب وتارة يختلفان، وقد اختلفا في مسألتين اثنتين فقط، حققتهما في هذا المقال ولم يبين الترمذي رأيه فيهما، إنما اكتفى بنقل أقوالهما. لكن وبادئ ذي بدء لابد لي أن أبين أن تحقيقي للهاتين المسألتين هدفه أن أتعلم ونتعلم كيف يعللون الأحاديث وكيف يقيمون الأدلة على عللهم، فلست في مقام المرجح بين هذين الشيخين العظيمين الكريمين، ومن أنا؟ ومن مثلي حتى يقف في مثل هذا المقام، والتحقيق غير الترجيح، وهو هنا بمعنى أن أذكر المسألة، وأبين نقطة الاختلاف، وأخرج الحديث من كافة طرقه، وأذكر

(2) فضائل سنن الترمذي (ص33).

المتابعات التي تخص الخلاف، وأبين آراء المحدثين في المسألة، وأقف على أقوال المحققين أمثال ابن حجر (ت. 852هـ) وغيره، ولا مانع في آخر المطاف أن أشير إلى الرأي الذي أميل إليه، وأستغفر الله إن خرجت كلماتي عن حدود أعلى معايير الأدب والتواضع والتكريم والتبجيل لأحد ممن حملوا لنا لواء الشريعة والسنة.

المسألة الأولى:

قال أبو عيسى: حدثنا إسحاق بن منصور، قال: حدثنا يحيى بن سعيد القطان، عن هشام بن عروة، قال: أخبرني أبي، عن بسرة بنت صفوان، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ». قال أبو عيسى: وفي الباب عن أم حبيبة، وأبي أيوب، وأبي هريرة، وأروى ابنة أنيس، وعائشة، وجابر، وزيد بن خالد، وعبد الله بن عمرو، هذا حديث حسن صحيح، هكذا روى غير واحد مثل هذا، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن بسرة، وروى هذا الحديث أبو الزناد، عن عروة، عن بسرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، حدثنا بذلك علي بن حجر، قال: حدثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه، عن عروة، عن بسرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه، وهو قول غير واحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين، وبه يقول الأوزاعي، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، قال محمد (البخاري): «أصح شيء في هذا الباب حديث بسرة». قال أبو عيسى: وقال أبو زرعة: «حديث أم حبيبة في هذا الباب صحيح، وهو حديث العلاء بن الحارث، عن مكحول، عن عنبسة بن أبي سفيان، عن أم حبيبة»، وقال محمد: «لم يسمع مكحول من عنبسة بن أبي سفيان، وروى مكحول، عن رجل، عن عنبسة غير هذا الحديث وكأنه لم ير هذا الحديث صحيحاً»⁽³⁾.

وأورد أبو عيسى حديث أم حبيبة في العلل فقال: حدثنا محمد بن سهل بن عسكر البغدادي، حدثنا أبو مسهر، حدثني الهيثم بن حميد، حدثنا العلاء بن الحارث، عن مكحول، عن عنبسة بن أبي سفيان، عن أم

(3) سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر: 129/1 رقم 84).

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 245-266.

حبيبة، أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «من مس فرجه فليتوضأ»⁽⁴⁾.

تخريج الحديث:

حديث أم حبيبة أخرجه ابن ماجه وقال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا المعلى بن منصور، ح وحدثنا عبد الله بن أحمد بن بشير بن ذكوان الدمشقي قال: حدثنا مروان بن محمد، قالوا: حدثنا الهيثم بن حميد به⁽⁵⁾، وأخرجه ابن أبي شيبة وقال: حدثنا معلى بن منصور، قال حدثنا الهيثم بن حميد به⁽⁶⁾، وأبو يعلى وقال: حدثنا أبو بكر بن زنجويه، حدثنا أبو مسهر، قال: حدثني هيثم بن حميد به⁽⁷⁾ والطبراني وقال: حدثنا بكر بن سهل قال: نا عبد الله بن يوسف قال: نا الهيثم بن حميد به⁽⁸⁾، والبيهقي وقال: أخبرنا أبو طاهر الفقيه، ثنا أبو بكر محمد بن الحسين القطان، ثنا أحمد بن يوسف السلمي، ثنا محمد بن المبارك، ثنا الهيثم بن حميد به⁽⁹⁾ وغيرهم وكلهم من طريق الهيثم بن حميد به وهو حديث غريب وهذا ما بينه الطبراني فقال: لم يرو هذا الحديث عن مكحول إلا العلاء بن الحارث، ولا يروى عن أم حبيبة إلا بهذا الإسناد⁽¹⁰⁾.

تفصيل المسألة:

مما مر يتبين أن حديث أم حبيبة رواه مكحول عن عنبسة عنها، والبخاري لم ير سماعاً لمكحول عن عنبسة كما نقل عنه الترمذي ذلك، لذلك ضعف الحديث، وخالفه أبو زرعة فصح الحديث وكأنه رأى سماع مكحول عن عنبسة⁽¹¹⁾.

ولتحقيق المسألة لابد من الوقوف على حال مكحول من حيث التعديل والتجريح، ومن حيث التدليس وعدمه، ومن حيث سماعه من عنبسة. وكذلك لابد من الوقوف على آراء العلماء في المسألة والنظر في الأدلة. أقوال العلماء في مكحول:

(4) العلل الكبير للترمذي (49/1 رقم 55).

(5) سنن ابن ماجه (162/1 رقم 481).

(6) مصنف ابن أبي شيبة (150/1 رقم 1724).

(7) مسند أبي يعلى (65/3 رقم 7144).

(8) المعجم الأوسط (259/3 رقم 3084).

(9) السنن الكبرى (206/1 رقم 626).

(10) (المعجم الأوسط 259/3 رقم 3084).

(11) سنن الترمذي (أبواب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر: 129/1 رقم 84).

مكحول الشامي أبو عبد الله ثقة فقيه كثير الإرسال مشهور ذكره ابن سعد في الطبقة الثالثة من تابعي أهل الشام، روى له الجماعة إلا البخاري قال ابن حجر: وقع ذكره في البخاري ضمنا في مواضع معلقة، ووثقه الدارقطني (ت. 385هـ) وابن حبان، وقال الزهري: العلماء أربعة فذكرهم فقال ومكحول بالشام، وقال مروان بن محمد عن سعيد لم يكن في زمان مكحول أبصر منه بالفتيا، وقال أبو حاتم (ت. 277هـ) ما أعلم بالشام أفقه من مكحول⁽¹²⁾، فهم متفقون على توثيقه وفقهه وفضله. تدليسه:

ذكره ابن حبان في الثقات وقال: "ربما دلس"⁽¹³⁾ وقال ابن حجر: "وصفه بذلك ابن حبان وأطلق الذهبي أنه كان يدلس ولم أره للمتقدمين الا في قول ابن حبان"⁽¹⁴⁾. سماعه من عنبسة:

قال الدوري عن ابن معين: قال أبو مسهر: لم يسمع مكحول من عنبسة بن أبي سفيان ولا أدري أدركه أم لا، وقال النسائي لم يسمع من عنبسة⁽¹⁵⁾.

قال أبو عمر بن عبد البر: "قد صح عند أهل العلم سماع مكحول من عنبسة بن أبي سفيان ذكر ذلك دحيم وغيره، وقال: كان أحمد بن حنبل يذهب إلى إيجاب الوضوء من مس الذكر لحديث بسرة وحديث أم حبيبة وكذلك ان يحيى بن معين يقول والحديثان جميعاً عندهما صحيحان فهذان إماما أهل الحديث يصححان الحديث في مس الذكر ذكر أبو زرعة الدمشقي قال كان أحمد بن حنبل يعجبه حديث أم حبيبة في مس الذكر ويقول هو حسن الإسناد"⁽¹⁶⁾، ثم قال ابن عبد البر: "حدثنا خلف بن القاسم حدثنا محمد بن زكرياء بن يحيى بن أعين المقدسي حدثنا مضر بن محمد قال سألت يحيى بن معين أي حديث يصح في مس الذكر فقال يحيى لولا حديث جابر بن عبد الله بن أبي بكر لقلت لا يصح فيه شيء فإن مالكا يقول حدثنا

(12) تقريب التهذيب (545/1 رقم 6875)، تهذيب التهذيب (292/10 رقم 509)، تهذيب الكمال (475/28 رقم 6169)، سنن الدارقطني (101/2 رقم 1220).

(13) الثقات لابن حبان (447/5 رقم 5650).

(14) تهذيب التهذيب (292/10 رقم 509)، طبقات المدلسين (46/1 رقم 108).

(15) تهذيب الكمال (475/28 رقم 6169)، تهذيب التهذيب (292/10 رقم 509).

(16) التمهيد لابن عبد البر (193/17).

عبد الله بن أبي بكر حدثنا عروة حدثنا مروان حدثتني بسرة فهذا حديث صحيح فقلت له فبسرة من غير هذا الطريق فقال مروان عن حديث بسرة فقلت له فحديث جابر قال نعم حديث محمد بن ثوبان هو غير صحيح قلت له فحديث أبي هريرة فقال رواه يزيد بن عبد الملك النوفلي عن سعيد المقبري وقال جعل بينهما رجلا مجهولا قلت فإن أبا عبد الله أحمد ابن حنبل يقول أصح حديث فيه حديث الهيثم بن حميد عن العلاء عن مكحول عن عنبسة عن أم حبيبة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من مس ذكره فليتوضأ (فسكت)"(17).

أما أبو زرعة فصحح الحديث كما مر، قال الترمذي: "وسألت أبا زرعة عن حديث أم حبيبة فاستحسنه ورأيته كأنه عده محفوظاً"(18). وقال أبو زرعة (الدمشقي): وسمعت أبا مسهر، يقول: كتب إلي أحمد بن صالح يسألني أن أكتب إليه بحديث أم حبيبة في مس الفرج، فكتب إليه: حدثني الهيثم بن حميد، عن العلاء بن الحارث، عن مكحول، عن عنبسة ... الحديث(19).

وقد مر رأي البخاري، وقد استدلل البخاري برواية مكحول عن رجل عن عنبسة فقال: مكحول لم يسمع من عنبسة، روى عن رجل، عن عنبسة، عن أم حبيبة: «من صلى في يوم وليلة ثنتي عشرة ركعة»(20). وهذا ما قرره أبو حاتم فيما ذكره ابنه عنه فقال: وسألت أبي عن حديث رواه النعمان بن المنذر، عن مكحول، عن عنبسة، عن أم حبيبة، عن النبي قال: من حافظ على ثنتي عشرة ركعة في يوم وليلة، بني له بيت في الجنة؟ فقال أبي: لهذا الحديث علة؛ رواه ابن لهيعة عن سليمان بن موسى، عن مكحول، عن مولى لعنبسة بن أبي سفيان، عن عنبسة، عن أم حبيبة، عن النبي، قال أبي: هذا دليل أن مكحول لم يلق عنبسة، وقد أفسده رواية ابن لهيعة، قلت لأبي: لم حكمت برواية ابن لهيعة، وقد عرفت ابن لهيعة وكثرة أوامه؟ قال أبي: في رواية ابن لهيعة زيادة رجل، ولو كان نقصان رجل كان أسهل على ابن لهيعة حفظه(21).

(17) المصدر السابق.

(18) العلل الكبير للترمذي (49/1 رقم 55).

(19) المحدث الفاصل بين الراوي والواعي (444/1).

(20) العلل الكبير (49/1 رقم 55).

(21) علل الحديث لابن أبي حاتم (427/2 رقم 488).

وحديث ابن لهيعة أخرجه أحمد وقال: حدثنا حسن بن موسى، قال: حدثنا ابن لهيعة، قال: حدثنا سليمان بن موسى، أخبرني مكحول، أن مولى لعنبة بن أبي سفيان، حدثه أن عنبة . . . الحديث⁽²²⁾.
وأما ابن حجر فرجح سماعه، كما قال في التلخيص: صححه أبو زرعة والحاكم وأعله البخاري بأن مكحولا لم يسمع من عنبة بن أبي سفيان وكذا قال يحيى بن معين وأبو زرعة وأبو حاتم والنسائي إنه لم يسمع منه وخالفهم دحيم وهو أعرف بحديث الشاميين فأثبت سماع مكحول من عنبة، وقال الخلال في العلل: صحح أحمد حديث أم حبيبة وقال ابن السكن لا أعلم به علة⁽²³⁾.

خلاصة المسألة:

الراوي مكحول الشامي تابعي ثقة لا خلاف فيه، لم يصفه أحد بالتدليس إلا ابن حبان وكأنه لاحظ هذه المسألة عند البخاري وأبي حاتم، وكذلك كل من جاء بعدهما ولم ير سماعه من عنبة فقد تابع البخاري وأبا حاتم في ذلك والله أعلم، لأنهما ذكرا دليل ذلك، وهي رواية ابن لهيعة التي استدلا بها على عدم السماع.

وفي الحقيقة أن لمكحول عن عنبة حديثين فقط:

الحديث الأول: في الموضوع من مس الذكر كما مر في بداية المسألة.
والحديث الثاني: في رواتب صلاة الظهر أو النوافل على اختلاف ألفاظ الحديث، وهو الحديث الذي استدلا به على انقطاع الحديث الأول، وقد مر حوار أبي حاتم مع ابنه في المسألة، لكن لدى تخريج الحديث الثاني والنظر في متابعاته تبين أن الدليل غير قائم وأن ابن لهيعة وهم بإدخال رجل بين مكحول وعنبة، فقد روى الحديث عن مكحول كل من:

النعمان بن منذر: وروايته أخرجه أبو داود⁽²⁴⁾ وقال: حدثنا مؤمل بن الفضل، حدثنا محمد بن شعيب، عن النعمان، عن مكحول، عن عنبة به، قال أبو داود: رواه العلاء بن الحارث، وسليمان بن موسى، عن مكحول، بإسناده مثله، والبيهقي⁽²⁵⁾ وقال: أنبأ أبو عبد الله الحافظ، وأبو بكر أحمد بن الحسن القاضي قالا: ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا أبو بكر

(22) مسند أحمد (358/44 رقم 26772).

(23) التلخيص الحبير (345/1).

(24) سنن أبي داود (23/2 رقم 1269).

(25) السنن الكبرى للبيهقي (664/2 رقم 4164).

محمد بن إسحاق الصغاني، ثنا عبد الله بن يوسف التنيسي، ثنا الهيثم بن حميد قال: أخبرني النعمان، عن مكحول، عن عنبة به، والطبراني⁽²⁶⁾ وقال: حدثنا بكر بن سهل، ثنا عبد الله بن يوسف، ثنا الهيثم بن حميد، ويحيى بن حمزة، قالوا: ثنا النعمان بن المنذر، ح وحدثنا الحسين بن إسحاق، ثنا علي بن بحر، ثنا محمد بن شعيب، عن النعمان بن المنذر، عن مكحول، عن عنبة.

وزيد بن جابر: وروايته أخرجه الطبراني⁽²⁷⁾ وقال: حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة، ثنا عبيد بن يعقوب، ثنا خالد بن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، عن أبيه، عن مكحول، عن عنبة به. وليث وروايته أخرجه الطبراني⁽²⁸⁾ وقال: حدثنا محمد بن إبراهيم، ثنا الشاذكوني، نا حسان بن إبراهيم، عن ليث، عن مكحول، عن عنبة به. والعلاء بن الحارث: كما أشار إليها أبو داود كما مر ولم أقف عليها. وكلهم الأربعة لم يذكروا بين مكحول وعنبة أحدا.

وقع الخلاف في رواية سليمان بن موسى عن مكحول فروى الحديث ابن لهيعة عنه وأدخل فيها رجلا بينهما وروايته عند أحمد كما مر، ورواه سعيد بن عبد العزيز عنه ووافق الجماعة وخالف ابن لهيعة فلم يدخل بين مكحول وعنبة أحدا، وروايته أخرجه النسائي⁽²⁹⁾ وقال: أخبرني محمود بن خالد، عن مروان بن محمد، قال: حدثنا سعيد بن عبد العزيز، عن سليمان بن موسى، عن مكحول عن عنبة.

فسعيد بن عبد العزيز _ وهو متفق على توثيقه وإمامته وهو معدود كالأوزاعي⁽³⁰⁾ _ تابع ابن لهيعة في شيخه ولم يذكر أحدا بين مكحول وعنبة، والنعمان بن منذر ويزيد بن جابر والعلاء بن الحارث وليث تابعوا سليمان بن موسى في مكحول ولم يسموا أحدا بينه وبين عنبة.

فابن لهيعة متابع في شيخه وفي شيخه، وكل المتابعات لم تذكر أحدا بين مكحول وعنبة، فالدليل لم تقم به الحجة والوهم من ابن لهيعة وهو مشهور بكثرة أوهامه كما ذكر ابن أبي حاتم لأبيه كما مر، وأراني في هذه

(26) مسند الشاميين (389/4 رقم 3633).

(27) المعجم الكبير (233/23 رقم 443).

(28) المعجم الأوسط (298/7 رقم 7547).

(29) سنن النسائي (المجتبى) (265/3 رقم 1814)، والكبرى (187/2 رقم 1485).

(30) تهذيب التهذيب (60/4 رقم 102).

المسألة أميل إلى رأي الإمام أحمد ودحيم ومن هذا حذوهما في صحة سماع مكحول من عنبة وصحة الحديث والله أعلم.

المسألة الثانية:

حدثنا هناد قال: حدثنا أبو الأحوص، وأبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الإمام ضامن، والمؤذن مؤتمن، اللهم أرشد الأئمة، واغفر للمؤذنين». قال أبو عيسى: وفي الباب عن عائشة، وسهل بن سعد، وعقبة بن عامر. قال أبو عيسى: حديث أبي هريرة رواه سفيان الثوري، وحفص بن غياث، وغير واحد، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم. قال أبو عيسى: وروى أسباط بن محمد، عن الأعمش، قال: حدثت عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم. قال أبو عيسى: وروى نافع بن سليمان، عن محمد بن أبي صالح، عن أبيه، عن عائشة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، هذا الحديث. قال أبو عيسى: وسمعت أبا زرعة يقول: حديث أبي صالح، عن أبي هريرة أصح من حديث أبي صالح، عن عائشة. وسمعت محمدا يقول: حديث أبي صالح، عن عائشة أصح، وذكر عن علي بن المديني: أنه لم يثبت حديث أبي صالح، عن أبي هريرة، ولا حديث أبي صالح، عن عائشة في هذا⁽³¹⁾. وأورد أبو عيسى حديث أبي صالح عن عائشة فقال: حدثنا محمود بن غيلان، حدثنا المقرئ، حدثنا حيوة، قال: أخبرني نافع بن سليمان، أن محمد بن أبي صالح، حدثه عن أبيه، أنه سمع عائشة، تقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الإمام ضامن... الحديث»⁽³²⁾.
تفصيل المسألة:

روى أبو صالح الحديث عن عائشة وعن أبي هريرة، فأما البخاري فصحح حديث عائشة وخالفه أبو زرعة فصحح حديث أبي هريرة. وللوقوف على أسباب الخلاف في المسألة لا بد من ذكر آراء المحدثين فيها، وتخريج الحديثين بكل متابعتهم والنظر في الأسانيد والأدلة.

(31) سنن الترمذي (أبواب الصلاة، باب ما جاء أنَّ الإمام ضامنٌ، والمؤذن مؤتمنٌ: 402/1 رقم 207).

(32) العلل الكبير (65/1 رقم 92).

آراء المحدثين في المسألة:
 رأي البخاري: حديث أبي صالح عن عائشة أصح من حديث أبي هريرة في هذا الباب.
 رأي أبي زرعة: حديث أبي هريرة أصح من حديث عائشة، ووافقه أبو حاتم: نقله ابنه عنه في العلل عند ما سأله أيهما أصح فقال: حديث الأعمش يعني حديث أبي صالح عن أبي هريرة⁽³³⁾، وكذلك صوبه الدارقطني⁽³⁴⁾.
 رأي علي بن المديني: لا يصح حديث عائشة ولا حديث أبي هريرة، وكأنه رأى أصح شيء في هذا الباب عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا، كما ذكر الترمذي في العلل⁽³⁵⁾.
 رأي ابن حبان: قال: سمع هذا الخبر أبو صالح السمان عن عائشة على حسب ما ذكرناه، وسمعه من أبي هريرة مرفوعاً فمرة حدث به عن عائشة، وأخرى عن أبي هريرة، وتارة وقفه عليه، ولم يرفعه، وأما الأعمش، فإنه سمعه من أبي صالح عن أبي هريرة موقوفاً، وسمعه من أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، مرفوعاً⁽³⁶⁾.
 وقال أحمد: ليس لحديث الأعمش أصل⁽³⁷⁾ أي حديث أبي صالح عن أبي هريرة.

تخريج حديث أبي صالح عن أبي هريرة:
 هذا الحديث يرويه عن أبي صالح الأعمش وابنه سهيل وأبي إسحاق: رواية الأعمش:
 الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة، وبهذا السند رواه عنه:
 • معمر: وروايته أخرجه أحمد وقال: حدثنا عبد الرزاق، حدثنا معمر، والثوري، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة⁽³⁸⁾.

(33) علل الحديث لابن أبي حاتم (64/2 رقم 218).

(34) علل الدارقطني (391/14 رقم 1744).

(35) العلل الكبير (65/1 رقم 92).

(36) صحيح ابن حبان (559/4 رقم 1671).

(37) تلخيص الحبير (511/1 رقم 304).

(38) مسند أحمد (222/13 رقم 7818)، وعبد الرزاق في مصنفه (477/1 رقم 1838).

- وسفيان الثوري: وروايته أخرجها أحمد⁽³⁹⁾ وقال: حدثنا عبد الرحمن، قال: حدثنا سفيان، عن الأعمش به، والحميدي وقال: ثنا سفيان، عن الأعمش به⁽⁴⁰⁾.
- وشريك: وروايته أخرجها ابن جعد وقال: أنا شريك، عن الأعمش به⁽⁴¹⁾.
- ومحمد بن عبيد: وروايته أخرجها أحمد وقال: حدثنا محمد بن عبيد، قال: حدثنا الأعمش به، وقال أحمد: وكذا حدث شريك، وابن فضيل وزائدة عن الأعمش⁽⁴²⁾.
- وزائدة: وروايته أخرجها أبو داود الطيالسي وقال: حدثنا زائدة، عن الأعمش به⁽⁴³⁾.
- وأبو حمزة السكري: وروايته أخرجها البيهقي وقال: أخبرنا أبو طاهر الفقيه ثنا أبو بكر محمد بن الحسين القطان ثنا أبو الموجه محمد بن عمرو بن الموجه أنبأ عبد الله بن عثمان ثنا أبو حمزة السكري قال: سمعت الأعمش به⁽⁴⁴⁾.
- وصدقة بن أبي عمران: وروايته أخرجها الطبراني وقال: حدثنا الأسود بن مروان المقدي، من أهل حصن مقدية من عمل أذرعات من دمشق، حدثنا سليمان بن عبد الرحمن ابن بنت شرحبيل الدمشقي، حدثنا سعدان بن يحيى عن صدقة بن أبي عمران، عن سليمان الكاهلي الأعمش به⁽⁴⁵⁾.
- وأبو عمرو الأوزاعي، وعيسى بن يونس: وروايته أخرجها الطبراني وقال: حدثنا محمد بن موسى النهريتري، ببغداد، حدثنا عبد الكريم بن أبي عمير الدهان، حدثنا الوليد بن مسلم، حدثني أبو عمرو الأوزاعي، وعيسى بن يونس، عن الأعمش به⁽⁴⁶⁾.
- وسلام بن أبي مطيع: وروايته أخرجها الطبراني وقال:

(39) مسند أحمد (31/16 رقم 9942).

(40) مسند الحميدي (213/2 رقم 1029).

(41) مسند ابن الجعد (312/1 رقم 2118).

(42) مسند أحمد (287/15 رقم 9478).

(43) مسند أبو داود الطيالسي (156/4 رقم 2526).

(44) سنن البيهقي الكبرى (632/1 رقم 2022).

(45) المعجم الصغير للطبراني (187/1 رقم 297).

(46) المعجم الصغير للطبراني (69/2 رقم 796).

حدثنا معاذ بن المثني، نا كثير بن يحيى، ثنا سلام بن أبي مطيع، عن الأعمش به⁽⁴⁷⁾.

• وهشيم: وروايته أخرجها أبو جعفر الطحاوي وقال: حدثنا أبو أمية قال: حدثنا سريج بن النعمان الجوهري قال: حدثنا هشيم، عن الأعمش به⁽⁴⁸⁾. وخالفهم:

عبد الله بن نمير: فرواه عن الأعمش قال حدثت {بضم الحاء} عن أبي صالح وروايته أخرجها أحمد وقال: حدثنا عبد الله بن نمير، عن الأعمش، قال: حدثت عن أبي صالح، ولا أراني إلا قد سمعته عن أبي هريرة⁽⁴⁹⁾. ومحمد بن فضيل: فرواه عن الأعمش عن رجل عن أبي صالح وروايته أخرجها أحمد⁽⁵⁰⁾ فقال: حدثنا محمد بن فضيل، حدثنا الأعمش، عن رجل، عن أبي صالح، وأخرجها عن أحمد أبو داود فقال: حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن فضيل به⁽⁵¹⁾، وعن أبي داود أخرجها البيهقي وقال: أخبرنا أبو علي الروذباري أنبأ أبو بكر بن داسة ثنا أبو داود به⁽⁵²⁾.

رواية سهيل:

سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة: وبهذا السند أخرجه عن سهيل:

• عبد العزيز بن محمد: وروايته أخرجها أحمد⁽⁵³⁾ وقال: حدثنا قتيبة، حدثنا عبد العزيز بن محمد، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة. . الحديث، وابن حبان وقال: أخبرنا محمد بن إسحاق بن إبراهيم، مولى ثقيف، حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا عبد العزيز بن محمد، عن سهيل به⁽⁵⁴⁾.

(47) المعجم الأوسط (264/8) رقم (8587).

(48) شرح مشكل الآثار (432/5) رقم (2187).

(49) مسند أحمد (526/14) رقم (8970).

(50) مسند أحمد (89/12) رقم (7169).

(51) سنن أبي داود (143/1) رقم (517).

(52) سنن البيهقي الكبرى (632/1) رقم (2023).

(53) مسند أحمد (251/15) رقم (9428).

(54) صحيح ابن حبان (560/4) رقم (1672).

• وعباد بن إسحاق: وروايته أخرجها ابن أبي شيبة وقال: نا ابن عليّة، عن عباد بن إسحاق، عن سهيل به⁽⁵⁵⁾.

• وإبراهيم بن محمد: وروايته أخرجها البيهقي وقال: أخبرنا أبو زكريا بن أبي إسحاق وأبو بكر بن الحسن القاضي قالا: ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب أنبأ الربيع بن سليمان ثنا الشافعي ثنا إبراهيم بن محمد عن سهيل به⁽⁵⁶⁾.

• وعبد الرحمن بن إسحاق ومحمد بن عمار: وروايتهما أخرجها ابن خزيمة وقال: أنا الحسين بن الحسن، أخبرنا يزيد بن زريع، ثنا عبد الرحمن بن إسحاق، ح وثنا علي بن حجر، ثنا محمد بن عمار، كلاهما عن سهيل به⁽⁵⁷⁾، وابن خلاد الرامهرمزي وقال: حدثنا موسى، ثنا محمد بن أبي بكر المقدمي، ثنا يزيد بن زريع، ثنا عبد الرحمن بن إسحاق، عن سهيل به⁽⁵⁸⁾. وخالفهم:

محمد بن جعفر: فروى الحديث عن سهيل عن الأعمش عن أبي صالح وروايته أخرجها البيهقي⁽⁵⁹⁾ وقال: أخبرنا أبو علي الروذباري أنبأ أبو النصر الفقيه ثنا عثمان بن سعيد ثنا سعيد بن أبي مريم أنبأ محمد بن جعفر أخبرني سهيل بن أبي صالح عن الأعمش عن أبي صالح به، وابن المقرئ وقال: حدثنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن سهل بن الصباح، ثنا إسماعيل بن إسحاق، ثنا موسى بن عيسى بن مينا قالون، ثنا محمد بن جعفر بن أبي كثير القارئ به⁽⁶⁰⁾.

وعبد العزيز الدراوردي: وروايته أخرجها ابن خزيمة وقال: نا أحمد بن عبدة، ثنا عبد العزيز الدراوردي، عن سهيل، عن الأعمش به⁽⁶¹⁾. وروح بن القاسم: وروايته أخرجها الطبراني وقال: حدثنا عبد الله بن أيوب القربي البصري، ببغداد، حدثنا أمية بن بسطام، حدثنا

(55) مصنف ابن أبي شيبة (2338 203/1).

(56) السنن الكبرى للبيهقي (632/1 رقم 2020).

(57) صحيح ابن خزيمة (16/3 رقم 1531).

(58) المحدث الفاصل بين الراوي والواعي (339/1).

(59) سنن البيهقي الكبرى (632/1 رقم 2021).

(60) معجم ابن المقرئ (3102/1 رقم 1008).

(61) صحيح ابن خزيمة (15/3 رقم 1528).

يزيد بن زريع، عن روح بن القاسم، عن سهيل بن أبي صالح، عن الأعمش به⁽⁶²⁾.

رواية أبي إسحاق عن أبي صالح عن أبي هريرة: تفرد زهير عن أبي إسحاق في هذه الرواية وروايته أخرجها أحمد⁽⁶³⁾ وقال: حدثنا موسى بن داود، حدثنا زهير، عن أبي إسحاق، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، والشهاب القضاعي وقال: أخبرنا أبو محمد عبد الرحمن بن عمر التجيبي، ثنا أحمد بن محمد بن زياد، ثنا إبراهيم بن الهيثم البلدي، ثنا موسى بن داود، ثنا زهير، عن أبي إسحاق به⁽⁶⁴⁾.
رواية الأعمش:

أما رواية الأعمش فمما مر ترى أن ثلاثة عشر محدثاً من أصحاب الأعمش رووا هذا الحديث عنه، واتفق منهم أحد عشر على روايته الحديث عن أبي صالح عن أبي هريرة، وخالفهم عبد الله بن نمير فقال حدثت {بالبناء للمجهول} عن أبي صالح، وكذلك محمد بن فضيل فرواه عنه عن رجل عن أبي صالح.

والناظر في المسألة يرى أنه من الطبيعي ترجيح الكثرة على هذين الراويين لاسيما وفيهم شريك وسفيان ومعمّر وزائدة وغيرهم، ويستغرب اختلاف المحدثين في ترجيح المسألة، لكن للمحدثين نظر بعيد في المسألة وذلك لأن الأعمش الذي هو محور السند مع كونه حافظ حجة ثقة إلا أنه يدل⁽⁶⁵⁾ ولم يصرح بالسماع من أبي صالح ولذلك وقع فيها الشك، وعبد الله بن نمير الذي خالفهم ثقة صاحب حديث⁽⁶⁶⁾ وكذلك محمد بن فضيل صدوق روى له الستة⁽⁶⁷⁾، قد رووا الحديث من وجه آخر يثبتان فيه تدليس الأعمش عن أبي صالح، وهذا أيضاً رأي سفيان الثوري (ت. 161هـ) الذي قال: "حديث الأعمش، عن أبي صالح: "الإمام ضامن" لا أراه سمعه من أبي صالح"⁽⁶⁸⁾.

(62) المعجم الصغير للطبراني (1/356 رقم 595).

(63) مسند أحمد (14/485 رقم 8909).

(64) مسند الشهاب القضاعي (1/165 رقم 234).

(65) سليمان بن مهران الأسدي الكاهلي الأعمش ثقة حافظ عارف بالقراءات وورع لكنه يدلّس تقريب

التهذيب (1/254 رقم 2615).

(66) تقريب التهذيب (1/327 رقم 3668).

(67) تقريب التهذيب (1/502 رقم 6227).

(68) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (1/82).

حديث سهيل:

أما حديث سهيل فرواه المحدثون عن أبيه أبي صالح عن أبي هريرة، وهذا سند صحيح لا غبار عليه قال ابن حجر: "قال ابن عبد الهادي أخرج مسلم بهذا الإسناد نحو من أربعة عشر حديثاً"⁽⁶⁹⁾، وقد تتبعنا هذه الأحاديث باستخدام الحاسوب فوجدتها في صحيح مسلم تزيد عن مائة حديث، كلها سهيل عن أبيه عن أبي هريرة، ومن ذهب إلى تصحيح الحديث ذهب إلى هذه الرواية.

لكن روح بن القاسم الحافظ الثقة ومحمد بن جعفر وعبد العزيز خالفوا المحدثين فرووا الحديث عن سهيل عن الأعمش، فعادت المسألة عند البعض إلى أصلها (الأعمش) ولذلك قال ابن المديني: "لم يسمع سهيل هذا الحديث من أبيه إنما سمعه من الأعمش ولم يسمعه الأعمش من أبي صالح بيقين لأنه يقول فيه نبئت عن أبي صالح"، وكذا قال البيهقي في المعرفة⁽⁷⁰⁾، وكذلك قال الإمام أحمد: "وهذا الحديث لم يسمعه سهيل من أبيه إنما سمعه من الأعمش"⁽⁷¹⁾.

وخالفهم ابن حبان فقال: "وقد وهم من أدخل بين سهيل وأبيه فيه الأعمش لأن الأعمش سمعه من سهيل، لا أن سهيلاً سمعه من الأعمش"⁽⁷²⁾، وقول ابن حبان لم يذكر له دليلاً لا سيما وأن الأعمش روى عن سهيل وسهيل روى عن الأعمش وهما من الأقران⁽⁷³⁾.

حديث أبي إسحاق السبيعي:

أما حديث أبي إسحاق السبيعي عن أبي صالح عن أبي هريرة فتفرد بالرواية عنه زهير بن معاوية وهو ثقة ثبت إلا أن سماعه عن أبي إسحاق بأخرة⁽⁷⁴⁾ وأبو إسحاق الثقة اختلط بأخرة⁽⁷⁵⁾ أي بأخر عمره، فسماع زهير عنه غير معتبر ولذلك لم يوضع في الميزان.

(69) تلخيص الحبير (511/1 رقم 304).

(70) تلخيص الحبير (511/1 رقم 304).

(71) السنن الكبرى للبيهقي (632/1 رقم 2020).

(72) صحيح ابن حبان (559/4 رقم 1671).

(73) تهذيب التهذيب (263/4 رقم 463).

(74) تقريب التهذيب (218/1 رقم 2051).

(75) تقريب التهذيب (423/1 رقم 5060).

حديث أبي صالح عن عائشة:

أخرجه أحمد وقال: حدثنا أبو عبد الرحمن، حدثنا حيوة بن شريح قال: حدثني نافع بن سليمان، أن محمد بن أبي صالح حدثه، عن أبيه، أنه سمع عائشة، زوج النبي صلى الله عليه وسلم تقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الإمام ضامن، والمؤذن مؤتمن، فأرشد الله الإمام، وعفا عن المؤذن»⁽⁷⁶⁾ وابن حبان وقال: أخبرنا الحسن بن سفيان، حدثنا محمد بن سلمة المرادي، حدثنا ابن وهب، عن حيوة بن شريح به⁽⁷⁷⁾، والعقيلي وقال: حدثنا محمد بن إسماعيل، وعبد الله بن أحمد، قالوا: حدثنا المقرئ، حدثنا حيوة بن شريح به⁽⁷⁸⁾ وغيرهم.

وفي الحديث علتين:

الأولى: غرابة شديدة فقد تفرد به حيوة عن نافع بن سليمان وتفرد به نافع بن سليمان عن محمد بن أبي صالح وتفرد به أبو صالح عن عائشة، وزاد من غرابته اختلاف المحدثين في جهالة محمد بن صالح، وتفرد نافع بن سليمان الذي لم يقبل أبو حاتم تفرده وقال عنه: ليس بالقوي⁽⁷⁹⁾ وهذه من عبارات التضعيف.

الثانية: جهالة محمد بن صالح:

قال ابن أبي حاتم: وسمعت أبي وذكر سهيل بن أبي صالح، وعباد بن أبي صالح، فقال: هما أخوان، ولا أعلم لهما أخ، إلا ما رواه حيوة بن شريح. . . الحديث، قلت: فمحمد بن أبي صالح هو أخو سهيل وعباد؟ قال: كذا يروونه ونافع بن سليمان ليس بقوي⁽⁸⁰⁾.

قال البرقاني: سألت (الدارقطني) عن حديث نافع بن سليمان عن محمد بن أبي صالح عن أبيه عن عائشة "الإمام ضامن؟ قال: محمد هذا مجهول وقيل هو أخو سهيل يترك هذا الحديث⁽⁸¹⁾ وهذه من عبارات التضعيف.

(76) مسند أحمد (424/40 رقم 24363).

(77) صحيح ابن حبان (559/4 رقم 1671).

(78) الضعفاء للعقيلي (435/4).

(79) علل الحديث لابن أبي حاتم (64/2 رقم 218).

(80) المرجع السابق.

(81) سولات البرقاني للدارقطني (63/1).

وقال ابن القيسراني: ومن جعل محمداً أخا لسهيل، فقد وهم، وليس في ولد أبي صالح من اسمه محمد، إنما هو سهيل، وعباد، وعبد الله، ويحيى وصالح بنو أبي صالح، وليس فيهم محمد⁽⁸²⁾.
وقال ابن عدي من جعل محمداً هذا أخا لسهيل فقد وهم ليس في ولد أبي صالح من اسمه محمد⁽⁸³⁾.

وقال عثمان بن سعيد: قلت ليحيى بن معين (ت. 233هـ):
فنافع بن سليمان كيف حديثه قال ثقة قلت يروي عن محمد بن أبي صالح ما حاله؟ قال: لا أعرفه⁽⁸⁴⁾ أي مجهول.
وذكره بن حبان في الثقات أيضاً وقال يخطئ⁽⁸⁵⁾ أي ثقة يخطئ حديثه حسن.

الخلاصة:

من وثق نافع بن سليمان واعتمد حال محمد بن صالح ابنا لأبي صالح اعتبر حديث أبي صالح عن عائشة صحيحاً وهو رأي البخاري.
ومن اعتبر حديث سهيل عن أبيه وقوى به حديث الأعمش واستأنس بحديث أبي إسحاق السبيعي صحح حديث الأعمش، وهو ما ذهب إليه أبي زرعة وأبو حاتم والدارقطني
ومن رأي أن كلا الحديثين فيهما علة ضعفهما وهو رأي ابن المديني.
وابن حبان زعم أنهما جميعاً صحيحين.
وإن كان لا بد من الترجيح فإني أجد نفسي مع من صحح حديث أبي صالح عن أبي هريرة والله أعلم.
خاتمة:

• كتاب الجامع الصحيح للترمذي لا يستغني طالب حديث لعظيم فوائده الحديثية، والفقهية، وفي علل الحديث، وتوثيق الرواة وتضعيفهم، وإرسال الحديث وانقطاعه، وتبيين ما في الباب من أحاديث، والإشارة إلى أفضلها إسناداً، وغير ذلك من الفوائد الكثيرة، وهذا ما اختص به كتاب الترمذي عن بقية كتب السنن.

(82) ذخيرة الحفاظ (1082/2 رقم 2299).

(83) تهذيب التهذيب (157/9 رقم 231).

(84) الكامل لابن عدي (473/7 رقم 1710).

(85) تهذيب التهذيب (157/9 رقم 231).

- ضرورة دراسة علم علل الحديث والوقوف عليه لما له من عظيم فائدة في الحكم على الأحاديث، ومعرفة الأسانيد وعللها، ومعرفة وهم الرواة، ومواطن انقطاع الحديث، والتدليس والإرسال وغير ذلك من أنواع العلل.
- جهود المحدثين في الوصول إلى أعلى معايير الصحة والدقة في رواية الحديث أو تضعيفه أو تصحيحه، أو توثيق راو أو تجريحه، أو سماعه من شيخه أو تدليسه عنه، أو معرفة راو أو جهل حاله.
- دقة المحدثين واجتهادهم في تمييز الحديث المعلوم عن الحديث السليم، واتساع نظرهم في علل الحديث ومكانة علم العلل عندهم، وعلم العلل هو ميدان التسابق.
- الحق أحق أن يتبع فلا مجاملة لأحد في سبيل الحق إذا ظهر، ولكن بحسن أسلوب وكمال أدب.
- سعة علم وحفظ الإمام البخاري والإمام أبي زرعة للأحاديث والأسانيد، لأن وساعة الحفظ هي أصل القرائن والأدلة.
- اختلافهما في المسألة الأولى في سماع مكحول من عنبسة، والأدلة تشير إلى رأي أبي زرعة والله أعلم.
- اختلافهما في المسألة الثانية في حديث له طريقين أو أكثر، صحح البخاري طريقا وأبو زرعة صحح طريقا آخر، والأدلة تشير إلى رأي أبي زرعة أيضا والله أعلم.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Musned*. thk. Şuayb el-Arnâvud. I-VIII. Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 1421/2001.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ. *es-Sunenu'l-kübrâ*. Beyrut 1424.
- Cevherî, Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Bağdâdî. *Müsned b. Ca'd*. Beyrut 1410/1990.
- Ebû Yâlä, Ahmed b. Ali b. el-Mevsilî. *Müsnedu Ebî Ya'lä*. I-XIII. Dimaşk 1404/1984.
- Dârekutnî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr. *Süâlätü'l-Bürkânî*. Pakistan 1404.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî Ebu'l-Hasan. *Sünenü'd-Dârekutnî*. I-V. Beyrut 1424.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. I-IV. Beyrut 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî. *İlelu'l-Varide fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*. Riyad 1405/1985.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Esedî. *Müsnedu'l-Humeydî*. I-II. Dimaşk 1996.

- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdülber en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-meânî ve'l-esânî*. I-XXV. Mağrib 1387
- İbn Adîyy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. Beyrut 1997/1418.
- İbn Ali eş-Şeybani, Ebu Fadl Muhammed b. Ali bin Ahmed. *Tezkiretu'l-Huffaz*. I-V. 1416.
- İbn Ebi Hatim, Abdurrahman b. Ebi Hatim er-Razi. *el-İlel*. I-VII. Matabi'l-Humeydi. Riyad, 1427/2006.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed Ebî Şeybe el-Kûfî. *Musannefu İbni Ebî Şeybe fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*. I-VII. Riyad, 1409.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalani. *et-Telhisu'l-Habîr fi Tahrîci Ehâdîsi Râfî'i'l-Kebîr*. I-IV. Beyrut 1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalani. *Tabakâtu'l-Müdezzîsin*. Amman 1403/1983.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalani. *Takribû't-Tehzîb*. Suriye 1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalani. *Tehzîbu't-Tehzîb*. I-XII. Hindistan 1326.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvud. I-XVII. Beyrut 1414/1993.
- İbn Huzeyme, el-Muğîre b. Salih b. Bekr es-Sulemi en-Neysaburi. *Sahîhu İbn Huzeyme*. I-II. Beyrut 1924/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. I-II. Kahire trz.
- İbnü'l-Mukrî, Muhammed b. İbrahim b. Ali b. Asım b. Zazan el-İsbahânî. el-Mu'cem. Riyad 1419.
- İsârdî, Takîyuddîn Ebu Kasım Ubeyd İbn Muhammed İbn Abbas. *Fedâilu'l-Kitâbi'l-Cami li Ebi İsa et-Tirmizî*. Beyrut: Mektebetu'l-Nahdatu'l-Arabiyye. 1409.
- Kuzai, Ebu Abdullah Muhammed b. Selame. *Müsnedü's-Şihab*. I-II. Beyrut 1407.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. I-XXXV. Beyrut 1980.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sunenu'l-kübrâ*. I-X. Beyrut 2001.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Ali el-Horasani. *el-Mücteba mine's-Sünen*. I-VIII. Haleb 1406.
- Râmehermuzî, Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Beyrut 1404.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. I-XI. Beyrut 1403.
- Tabarânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsât*. I-X. Kahire 1415.
- Tabarânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. XXV. Kahire 1994.
- Tabarânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Sagîr*. I-II. Beyrut 1405/1985.
- Taberani, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub eş-Şamî. *Müsnedu's-Şamiyyîn*. I-IV. Beyrut 1405.
- Tayâlisî, Ebu Davud Süleyman b. Davud b. Cârud el-Farîsî. *Müsnedu Ebi Davud et-Tayâlisî*. I-IV. Mısır 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *İlelû't-Tirmizî'l-Kebîr*. Beyrut 1409.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sunenu't-Tirmizî*, I-V, Mısır 1975.
- Takiyyuddîn Ebu'l Kasım Ubeyd b. Muhammed b. Abbas el-İsardî. *Fedâilu Suneni't-Tirmizî*. Beyrut 1409.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr. *ed-Duafâu'l-Kebîr*. I-IV, Beyrut 1404/1984.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 267-288

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 267-288

✽ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✽

Bakara Sûresi 284. Âyette Geçen Râ Harfinin Lâm Harfine

İdgamı Konusundaki Kıraat Tartışmaları

Qiraât Arguments about Merging “Râ” Letter into “Lâm”

Letter in Chapter al- Baqara 284

Yakup Yüksel*

ÖZ

Biz bu makalemizde genelde kıraat olgusu etrafında yapılan tartışmalardan ziyade başlıkta da belirttiğimiz gibi Bakara sûresi iki yüz seksen dördüncü âyeti ilgili tefsirlerde yer verilen tartışmaları kıraat açısından ele alıp bir değerlendirme yapacağız. Bu âyeti seçmemizin özel nedeni sâkin râ harfini lâm harfine idgam yaparak okuyan kıraat âlimlerinin, Kur'an sûrelerinin resmi sıralamasına göre karşılaştıkları ilk örnek olmasından dolayıdır. Her ne kadar çalışmamız bir âyet üzerinde odaklanmış olsa da bununla kıraat tartışmalarının temelinde yatan nedenleri

ABSTRACT

In this article -as stated in the title- we will make an assessment in terms of taking over qiraât in surah al-Baqara about two hundred and eighty fourth verse place, instead of debates around the qiraât cases. Special reason for choosing this verse is that recitation scholars who read letter of quiet râ by idgam letter to lâm, because of that it is the first sample according to the official ranking of the Qur'ân surah. Although our study focused on a verse, we purpose to find the reasons underlying in the debates of qiraât and we purpose to find the factors that predispose to the

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı/

Assistant Professor, Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Tafsir. Tekirdag/Turkey (yukseilamine@hotmail.com).

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'sinde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

bulmak ve kıraatin oluşmasına zemin hazırlayan etkenin ne olabileceği olgusuna bir katkı sağlayabilmektir.

ANAHTAR KELİMELEER: Bakara Sûresi, Âyet, Kıraat, Tefsir, Tartışma. **KEYWORDS:** The surah of Baqara, Verse, Qiraât, Commentary, Argument.

SUMMARY

In this article we will deal with the argumentations given in the commentary books about the recitation/qiraat of surah al-Baqarah, two hundred and eighty fourth verse and will make an evaluation rather than the argumentations about the concept of qiraat as it stated in the title. Special reason for choosing this verse is its being the first sample according to the official ranking of the Qor'an surah for the recitation scholars who read letter of quiet râ by idğâm letter to lâm. Although our study focused on a verse, we purpose to find the reasons underlying in the debates of qiraat and we purpose to find the factors that predispose to the formation of qiraat to be able to make a contribution to what could be the case.

Origin of the recitation issue has been a topic of discussion in sciences of Tafsir since the first period. This debate has continued its actuality among the people of science. We can easily say that the element which formed the basis of the argument is the hadith which declares that Qor'an has revealed on seven letters. Especially, the focus of the discussion has linked in the matter of seven letters because of the real meaning of the revelation of Qor'an on seven letters cannot fully known. This topic has occupied scholars all along, even if it has become the subject of individual studies. Studies could not produce absolute solutions on the explanation of topic; they just served in the gathering of some evaluations. Besides, whether the recitation is mutawatir or not, and its relying on the Prophet are the other side of the discussion, and it took its place as a distinct title in the hadith, recitation and the history of the commentary resources. Likewise, informations about this subject are given in the first commentary resources.

The number of readings inspired by the seven letters license number increased considerably in the recitation issues, this number is declared as

seven, ten, twenty, twenty-five, forty and fifty in the sources. Some studies have done to restrict this number and it has disciplined by Qurra. Finally, the number of recitation is determined as seven relying on mutawatir recitation number and after that it has limited by ten, and the recitations out of this number considered as exceptional/shaz. However, almost all commentary books which give the recitations, has benefited from the exceptional/shaz recitations on the explanation of the verses. In our this article we will deal with the argumentations given in the commentary books about the recitation/qiraat of surah al-Baqarah, two hundred and eighty fourth verse and will make an evaluation rather than the argumentations about the concept of qiraat as it stated in the title.

We determined as a result of our investigation that the recitation of râ letter with idğâm to lam letter and its application by Qurra is a discussion topic between linguists and commentators. From linguists; Khalil b. Ahmad (d. 175/791) and Sibawayhi (d. 180/796) and scholars who think like them had not seen permissible idğâm of râ letter to lam letter because râ has takrir quality in itself. From the commentators Zamakhshari (d. 538/1144) and Baydawi (d. 685/1286), did not see this appropriate also. Although the commentators who give the recitation differences did not make any explanation about this verse, they did not give any information about the different kinds of recitation of this verse. Also it is known that, amongst the recitation Imams, just Abu 'Amr (d. 154/771) has read these words with idğâm with the narration of Sûsi (d. 261/874). The others have read with izhar. According to our opinion, in the period the recitation concepts have not been disciplined, and the exits of lam and râ letters are close to each other and it's hard to read with izhar so it has been read with idğâm. Or these words were using as such in the language of the people of the region. It's understood that the type of recitation which has no effect on the meaning, is come from language. It is difficult to claim that all types of recitation which gains legitimacy relying on its recitator, based on the Prophet. Actually, the differences in the recitation do not exceed a few samples when the Prophet was alive. Whether the quality of the differences in recitation is not identified in hadith books, it is easily understood that these differences has not an effect which will change the essence of the Qor'anic text. Thus, it is inconceivable that there would be a semantic shift in the verses which have changes due to different kinds of recitations. In the context of

recitation, it just can be perceived as a kind of recitation which comes from dialect, in other words language.

As a result, it can be said that; the reason behind the license of different recitations is the usage of language. We can explain the restriction of the recitation with seven as; whether the recited verse is read in the dialect or language of the one tribe differently, it is aimed that the recitations will not exceed the type of recitation which has determined with the hadith; however it is vogue in the hadith and scholars deduced it from hadith and has disciplined it. According to this, the difference in names, tasrif, i'râb differences, hazf and addition, taqdim and ta'hir, letter change (tafhîm-tarqîq, imalah, fath, etc.). Dialect / language differences can be collected in the rules, including seven titles. As a result, seven letters does not mean recitation by seven imams, maybe it means seven letters that we have pointed out that what the seven letters. It is known that seven letters are referred to the names of imams who constitute an authority in the recitation subject, because firstly they originated and applied and disciplined this. The most effective reason which constitutes the basis of the recitation is dialect and language usage. If this is not so, recitation school which remain alone in some recitation differences is not considered good, as making idğâm of Abu 'Amr in this verse. This shows that recitation is a sunnah which must be followed. The purpose is to provide the recitation of the Qor'an by their followers as convenient to their own dialect and be subject to it.

In short, as long as the Qor'an is eternal, issue of seven letters will remain and continue with it. Because Qor'anic text which multiplied in the period of 'Uthman and continued up to the present day, it is the most reliable source which different recitations takes its reference. As tajwid is the inseparable part of Qor'an and a branch of science which belong to it, recitation will continue its existence dependent on the Qor'anic text.

GİRİŞ

Kıraatin menşei konusu ilk dönemlerden beri Tefsir ilimleri arasında tartışıla gelen bir konu olmuştur. Günümüzde de bu tartışma ilim ehli arasında güncelliğini devam ettirmektedir. Tartışmanın temelini oluşturan

unsurun Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğine dair hadis olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Özellikle Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğine dair rivâyetin tam anlamıyla neyi kasdettiği bilinemediğinden, tartışmanın odağı yedi harf meselesinde düğümlenmiştir. Bu konu öteden beri âlimleri meşgul etmiş, sadece bu rivâyetle ilgili bile müstakil çalışmalar yapılmıştır.¹ Yapılan çalışmalar ise konunun vüzûha kavuşturulması hususunda mutlak anlamda çözüm üretmemiş, bazı tespitlerin bir arada verilmesi hizmeti görmüştür. Ayrıca kıraatin mütevâtir olup olmadığı ve Hz. Peygambere dayanıp dayanmadığı konusu da tartışmanın diğer vechesi olup, hadis, kıraat ve tefsir tarihi kaynaklarında ayrı bir başlık olarak yerini almıştır.² Nitekim ilk tefsir kaynaklarında da bu konuyla ilgili malumatlar verilmiştir.³

¹ İlgili çalışmalar için bk. İmam Ali b. Zeyd b. Hüseyin, *el-Ahrufu's-seb'a elleti nezele biha'l-Kur'anî'l-Kerim*, thk. Hasan M. Takıyyulhakim (Beyrut: Dâr-u Envârî'l-Kur'an, 1989); Ebû Amr ed-Dânî, *el-Arufu's-seb'a li'l-Kur'an*, thk. Abdülmüheymîn Tahhan (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1997); Abdulaziz İbn Abudulfettah, *Hadisu'l-ahrufi's-seb'a* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002); Hasan Dıyâuddîn İtr, *el-Ahruf's-Seb'a ve menziletü'l-kıraati minhâ* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988); Emin Aşikkutlu "Kıraât İlminin Temellendirilmesinde Ahruf'i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları* (İstanbul: *Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, 4: 2 (2002), 43-106; Fatih Çollak, "Kur'an'ın Nâzil Olduğu Yedi Harf Ruhsatı ve Kıraat İhtilaflarının Karakteristiği", (İstanbul: *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, 2002), 211-248; Hacı Önen, "Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6: 11 (2014), 182-193; Mehmet Dağ, "Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneği", I. Uluslar arası Ahmed Ziyaeddîn Gümüşhanevî Sempozyumu (Gümüşhane: 2013).

² Bk. Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 5; Ebû Dâvûd, "Vitr", 22; Tirmizî, "Kıraat", 11; Nesâî, "İftitâh", 38; İmam Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *ez-Zerkeşî, el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru't-türâs, ts.), 1: 211-228; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Bûğa (Beyrut: Dâru'l-feth, 1996), 1: 241-256; Muhammed Abdulazim, Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an* (Mısır: Dâru'l-Kalem, ts.), 1: 405-448; Suphî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1981), 247-258; Mennâu'l-Kattan, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 156-180; Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1985), 215-234; Mustafa Dîb el-Bûğa, *el-Vâdih fî ulûmi'l-Kur'an* (Dimaşk: Dâru'l-ulûmi'l-insâniyye, 1998); Mehmet Ünal, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014); Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007).

³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil'i âyi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1992), I: 35-55.

Kıraat hususunda yedi harf ruhsatından ilham alan okuyuşların sayısı hayli fazlalaşmış, bu sayının yedi, on, yirmi, yirmi beş, kırk ve elli kadar olduğu kaynaklarda belirtilmiştir.⁴ Bu sayının sınırlandırılması için birtakım çalışmalar yapılmış ve ehl-i kurrâ tarafından disipline edilmiştir. Sonuçta mütevâtir kıraat sayısı okuyanlarına nispet edilerek ilk başlarda yedi daha sonraki çalışmalarla on sayısı ile sınırlandırılmış ve bu sayının dışında kalanlar ise şâz kıraatler olarak değerlendirilmiştir. Ne varki kıraatlere yer veren tefsir kaynaklarının hemen hepsi âyetlerin izahı konusunda şâz kıraatlerden de istifade etmişlerdir. Biz bu makalemizde genelde kıraat olgusu etrafında yapılan tartışmalardan ziyade başlıkta da belirttiğimiz gibi Bakara sûresi iki yüz seksen dördüncü âyetle ilgili tefsirlerde yer verilen tartışmaları kıraat açısından ele alıp bir değerlendirme yapacağız. Her ne kadar çalışmamız bir âyet üzerinde odaklanmış olsa da bununla kıraat tartışmalarının temelinde yatan nedenleri bulmak ve kıraatin oluşmasına zemin hazırlayan etkenin ne olabileceği olgusuna bir katkı sağlayabilmektir. Dolayısıyla ilgili âyetteki kıraat tartışmasına geçmeden önce kıraat konusunun temellendirildiği *yedi harf* meselesini ele almanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu hususta ilk önce kısaca *yedi harf* meselesini daha sonra da Bakara sûresi 284. âyetinde geçen râ harfinin lâm harfine idgamı konusundaki kıraat tartışmalarını işleyeceğiz.

1. Yedi Harf Meselesi

Kur'an, peygamberlere gelen vahyin kendi dilleri ile geldiğini⁵, bu anlamda Kur'an'ın Arapça bir dil ile indiğini yine kendisi haber vermektedir.⁶ Hz. Peygamber kendisi Arap olduğu gibi dili de Arapçadır. Kur'an'ın indiği dönemde elbette Arapçanın değişik lehçeleri konuşulmaktaydı. Ancak Hz. Peygamber Kureyşî olduğu için Kur'an'ı da vahiy kâtiplerine Kureyş lehçesi ile yazdırıyordu. Vahyin ilk dönemlerinde Kur'an'ın kıraati konusunda herhangi bir farklılık ya da ihtilaf olmadığı görülmektedir. İslam, Mekke ve Medine topraklarının dışına yayıldığı zaman farklı lehçelere sahip kişilerin Müslüman olması neticesinde

⁴ Geniş bilgi için bk. Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 33-36.

⁵ İbrahim 14/4.

⁶ Yusuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; el-Fussilet 41/3.

Kur'an'ın kıraati konusunda da farklı okumalar ortaya çıkıyordu. Bu konuda en öne çıkan örnek ise Hz. Ömer'le Hişâm arasındaki tartışma örneğidir. Olay kısaca şöyledir. Hz. Ömer bir gün Hişâm b. Hakem'in namazda Furkan sûresinden âyetler okuduğunu ancak kendisinin Hz. Peygamberden okuduğu gibi onun okumadığını duymuştu. Neredeyse onun namazını bozmaya varacak kadar sabırsızlandığını yine de namazı bitirmesini beklediğini ifade etmektedir. Namazını bitirir bitirmez de Hişâm'ın yakasına yapışmış ve bu şekilde okumayı kimden öğrendiğini sormuştu. O da Hz. Peygamberden öğrendiğini söyleyince, onun yalan söylediğini çünkü kendisinin bu sûreyi Hz. Peygamberden okuduğunu ve Hişâm'ın okuduğu şekilde okutmadığı cevabını vermiş hülâsa Hz. Peygamberin huzuruna götürmüştü. Hz. Peygamber ikisini de okutmuş ve her iki okuyuşun doğru olduğunu beyan ederek şöyle buyurmuştur: "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir. Onlardan kolayınıza geleni okuyunuz."⁷ Bu olay bize göstermektedir ki Hz. Peygamber kıraati farklı olan kelimeleri ashâbdan bazılarına ya bizzat kendisi okutmuş ya da okuyan kişinin kıraatine ses çıkarmayıp onaylamıştır.⁸

Yedi harf hadisine göre Hz. Peygamberin, bazı lehçelere göre Kur'an'ın okunabileceğine işaret etmiş olması kolaylık hedefine matuf olduğu anlaşılmaktadır. Hadisin sonunda yer alan "onlardan kolayınıza geleni okuyun" şeklindeki ifade bunu göstermektedir. Yedi harf kavramı kapalı bir kavram olduğu için tam olarak neyin kastedildiği bilinmemekle birlikte bu hususta Hz. Peygamberden de net bir açıklama yapıldığı görülmemektedir. Fakat hadisin iki sahâbi arasındaki farklı okumadan dolayı meydana gelen tartışmanın akabinde söylenmesi ve kolaylık ilkesine dikkatlerin çekilmesi manidardır. İslam âlimleri bu hadiste geçen yedi harf kavramı üzerinde kafa yormuşlar ve bazı neticelere ulaşmışlardır. Buna göre yedi harfin Kur'an'daki emir-nehiy, haram-helal, muhkem-mü-

⁷ Buhari, "Fedâilu'l-Kur'an", 5; Tirmizi, "Kıraat", 11.

⁸ Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1975), 359.

teşâbih, âmm-husus, mücmel-mübeyyen gibi konular olduğunu savunanlar vardır.⁹ Yine sahâbilerden bazılarının kıraati olduğu¹⁰, bugünkü anlamda kıraat-i seb'a diye bilinen kıraatler olduğunu ileri sürenler de olmuştur.¹¹ Kaynaklarda ahruv-i seb'a ile ilgili yorumların otuz beş-kırk kadar maddeye ulaştığını görmekteyiz.¹²

Yedi harf ruhsatının,¹³ Kur'an'ı okuyan ümmete kolaylık olsun diye rahmet eseri olarak verildiğini hesaba katacak olursak bazı lehçelerdeki kıraat farklılıklarının yaygınlaşması ve yerleşmesini daha iyi anlayabiliriz. Henüz Hz. Peygamber hayattayken Kur'an'ın kıraati konusunda bazı zorlukların ortaya çıktığı vâkidir. İşte Peygamber efendimiz bu probleme çözüm bulmak için Cebrâil melek vasıtasıyla Allah'tan izin ve ruhsat istemiş nihâyet Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiği ruhsatı verilmişti.¹⁴ Biraz sonra örneğini vereceğimiz râ harfinin lâm harfine idgam edilerek okunması da bu rahmetin bir eseri olarak görülmektedir. Âyette geçen *فَيَعْفُورُ لِمَنْ* *feyeğfiru limen* kısmını Ebû Amr hariç diğer bütün kıraat imamları

⁹ Suyûti, *el-İtkân*, 1: 49; Cezerî, *en-Neşr*, 1: 24.

¹⁰ Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Abbas ve Ubey b. Kâ'b'ın kıraatleri gibi. bk. Suyûti, *el-İtkân*, 1: 49.

¹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 214.

¹² Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 213; Suyûti, *el-İtkân*, 1: 45.

¹³ Giriş kısmında da ifade ettiğimiz gibi çalışmamızın omurgası yedi harf meselesi olmadığından burada tafsilata girmeyi uygun görmedik. Ancak konuyla ilgili detaylı bilgi almak isteyenlerin dipnotta vereceğimiz kaynaklara müracaat etmelerini tavsiye ederiz: et-Taberî, 1: 35-55; İmam Ali b. Zeyd b. Hüseyin, *el-Ahrufu's-seb'a elleti nezele biha'l-Kur'anü'l-Kerim*, thk. Hasan Muhammed Takıyyulhakim (Beyrut: Dâr-u Envârî'l-Kur'an, 1989); Ebû Amr ed-Dânî, *el-Arufu's-seb'a li'l-Kur'an*, thk. Abdulmüheymîn Tahhan (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1997); Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1975); Abdulaziz İbn Abudulfettah el-Kariu, *Hadisu'l-ahrufi's-Seb'a* (Beyrut: 2002); Hasan Dıyaüddin İtr, *el-Ahrufu's-seb'a ve menziletü'l-kıraati minha* (Beyrut: Dâru'l-ilm, 1988); Emin Aşikkutlu "Kıraât İlminin Temellendirilmesinde Ahruv'i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: (İstanbul: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV, 4:2 (2002), 43-106; Fatih Çollak, "Kur'an'ın Nazil Olduğu Yedi Harf Ruhsatı ve Kıraat İhtilaflarının Karakteristiği", (İstanbul: Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III, 2002), s. 211-248; Hacı Önen, "Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6:11 (2014), 182-193; Mehmet Dağ, "Yedi Harf Meselesine Tasavvufî Bir Yaklaşım: Gümüşhanevî Örneği", I. Uluslararası Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhanevî Sempozyumu, (Gümüşhane: 2013).*

¹⁴ Ebû Dâvûd, "Vitr", 22.

ızhârlı şekilde okumuşlardır. Ancak Ebû Amr, râ harfini lââm harfine idgam yaparak *feyeğfillimen* şeklinde okumuştur. Bu iki (râ ve lââm) harfin mahreç bakımından birbirine çok yakın olması idgamlı okunmasında bir etken olduğu gibi lehçeden kaynaklanan bir kıraat olabileceği de muhtemeldir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin, ümmetine kolaylık olması için Cebrâil vasıtasıyla Allah’a müracaat edip farklı okuma izni alması bu ve benzeri okumaların da yolunu açmıştır. Elbette kıraat farklılıkları sadece idgam ve ızhâr örneklerinden müteşekkik değildir. Bununla birlikte kıraat ilmi içerisinde yer alan, mâzi-muzari, ma’lum-meçhûl, gâib-muhatab, tefhîm-terkîk, fethâ-imâle, teshîl-tahkîk gibi okuyuşların tamamı, coğrafyasına ve lehçesine göre o bölgede yaşayan ve Kur’an’ı okuyan müslümanlar için önemli bir kolaylık sağlamaktadır. Ne var ki bizim hedeflediğimiz konu kıraat farklılıklarının tamamıyla ilgili olmayıp râ harfinin lââm harfine idgamı üzerinden gelişecektir. Kur’an’daki resmi sıralamaya göre bu şekildeki idgama ilk örnek Bakara sûresi 284. âyet olduğu için makâlemizin çerçevesini de buradaki örnek oluşturacaktır.

2. Âyetin Metni, Meâli ve Nüzûl Sebebi

-Âyetin Metni

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُا يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah’a aittir. Aklınızdan geçeni açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onun için hesaba çekecektir ve sonra O, istediğini affedecek, istediğini cezalandıracaktır. Zira Allah her şeye kâdirdir.¹⁵

-Âyetin Nüzûl Sebebi:

Âyetin nüzûl sebebine ilişkin kaynaklarda doğrudan bir bilgi geçmemekle birlikte, Ebû Hureyre’den (r.a.) şu şekilde bir rivâyet kaydedilmiştir. Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiğine göre bu âyet indiği zaman ashâbın çok ağırla gitmiş ve Hz. Peygambere gelerek: “Namaz, oruç, cihâd, zekât gibi gücümüzün yettiği ibadetlerle mükellefiz, ancak sana inen bu âyet çok ağır biz ona güç yetiremeyiz” demişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Sizden önceki iki kitap ehlinin dediği gibi mi demek istersiniz? Onlar biz işittik ve isyan ettik demişlerdi. Siz ise işittik ve itaat ettik, senin mağfiretini

¹⁵ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 86.

dileriz, dönüş sanadır ey Rabbimiz deyin” buyurdu. İnsanlar bunu okumaya ve devamlı tekrar etmeye başladıklarında Bakara sûresinin آمن الرسول diye başlayan iki yüz seksen beşinci âyeti ve devamındaki âyetler indi.¹⁶

-Âyetteki Farklı Kıraatler

Âyetteki kıraat farklılıklarını daha iyi görebilmek için secâvend işaretlelerini yani âyetteki durak yerlerini alt başlıklar halinde ele alarak konuyu işleyeceğiz. Bu manada alt başlıklar üç başlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Âyetteki tartışmanın odağını oluşturacak konu ise üçüncü alt başlıkta yer alacak olan idgam konusudur. Şimdi âyette yer alan kelimelerin farklı kıraatlerini sırasıyla görelim.

-الارض Kelimesindeki Kıraat Farkı

Âyette في الارض kısmında الارض kelimesinin başında bulunan lââm-ı tarif edatı olan lââm'ı nakil ile okuyanlar; Ebû Umare Hamze (ö. 156/773) ve Ebû Ruveyym Nâfi (ö.169/785)'nin ikinci râvisi olan Ebû Saîd Verş (ö. 197/812) dir. Yine aynı yeri sekte ile okuyanlar ise; Ebû İmran Abdillâh İbn Âmir (ö. 118/736)'in ikinci râvisi olan Ebû Amr Abdillâh b. Ahmed İbn Zekvân (ö. 242/857), Ebû Bekr Âsım (ö. 127/745)'ın ikinci râvisi Ebû Ömer Hafs (ö. 180/796), Hamze (ö. 156/773) ve onuncu kıraat imamı Halefu'l-Âşir (ö. 229/844)'in ikinci râvisi Ebû'l-Hasen İdris (ö. 292/905) dir.¹⁷

-أَنْفُسُكُمْ Kelimesindeki Kıraat Farkı

Âyette geçen أَنْفُسُكُمْ kelimesi ile يُخَابِسُكُمْ kelimesinde sıla ve adem-i sıla okuyuşları vardır.¹⁸ Konuyla ilgili detaylı bilgi için verilen dipnota bakılabilir.¹⁹

¹⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994), 51.

¹⁷ Cezerî, *en-Neşr*, 1: 426-427; Bennâ, *İthâf-u fudalâi'l-beşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987), 1: 221.

¹⁸ Cezerî, *en-Neşr*, 1: 272-274.

¹⁹ Sıla okuyuşu demek أَنْفُسُكُمْ ve يُخَابِسُكُمْ kelimelerinin sonunda bulunan sakın mim harfini zammeli ve medli yani uzatarak okumaktır. Sıla ile okuyanlar: Nâfi'nin birinci râvisi Kâlûn, Ebû Ca'fer, İbn Kesir, Ezrak dır. Adem-i sıla ile okuyanlar: Nâfi'nin birinci râvisi Kâlûn, İsbehânî, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Kisaî, Ya'kûb ve Halefu'l-Âşir'dir. Yine aynı kısmın أَنْفُسُكُمْ kelimesinin sonunda sekit okuyuşu vardır ki Hamze, İbn Âmir'in ikinci râvisi İbn Zekvân, Âsım'ın ikinci râvisi Hafs, Halefu'l-Âşir'in ikinci râvisi İdris sekte ile okumuşlardır. Sıla okuyuşu nedeniyle kelime tecvid kuralı olarak medd-i munfasıla dönüşlüğü için med farklılıkları da ortaya çıkmaktadır. bk. Cezerî, 1: 272-274.

-فَيَغْفِرُ ve وَيُعَذِّبُ Kelimelerindeki Kıraat Farkı

Âyetin فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ وَيُعَذِّبُ يَشَاءُ kısmında iki okuyuş farklılığı görülmektedir. Birincisi cezimli okuyuş ikincisi ise idgamlı okuyuştur. Âyette geçen فَيَغْفِرُ kelimesi ile وَيُعَذِّبُ kelimesi hem cezimli hem de idgamlı şekilde okunmuştur. Ayrıca يَشَاءُ kelimesinde ibdâl ve teshîl okuyuşları vardır ki konumuzla doğrudan ilgili değildir.²⁰

Şimdi üzerinde duracağımız konu hakkında kıraat farklılıklarını ve kimlerin böyle okuduğunu verdikten sonra tefsir kaynaklarında yer alan tartışmaları görmeye çalışalım. Yukarıda işaret ettiğimiz kelimeleri idgamlı ve cezimli olarak okuyanlar şunlardır: Nâfi (ö. 169/785)'nin ikinci râvisi Ebû Musa İsa b. Verdân Kâlûn (ö. 220/835), Ebû Ma'bed Abdullah İbn Kesir (ö. 120/738) ve Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ Ebû Amr (ö. 154/771)'in birinci râvisi olan Ebû Ömer Hafs b. Ömer ed-Dûri (ö. 248/862) فَيَغْفِرُ kelimesini cezimli وَيُعَذِّبُ kelimesini ise idgamlı okumuşlardır.²¹ Yine her iki kelimeyi Kâlûn, Verş'in ikinci râvisi olan Isbehânî (ö. 296/908) ve İbn Kesir cezimli okumuşlardır.²² Hem cezimli hem idgamlı okuyan imamlar yeri geldiğinde birinciye cezimli, ikinciye idgamlı okudukları gibi her ikisini de cezimli olarak okumuşlar veya her ikisini de idgamlı okumuşlardır. Her iki okuyuş grubu içinde yer almalarının sebebi ise med farklılıkları ile okumalarından kaynaklanmaktadır. Bu iki kelimeyi farklı olarak okuyan kıraat imamları zaman zaman birincisini cezimli ikincisini idgamlı, her ikisini cezimli, birincisini cezimli ikincisini idgamlı okudukları gibi her iki okuyuş kategorisinde yer aldıkları da müşahade edilmiştir.²³ Ancak bu iki

²⁰ İbdal يَشَاءُ kelimesinin sonundaki hemzeyi okumayıp elife çevirmektir. Teshîl ise yine aynı kelimenin sonundaki hemzenin yumuşatılarak iki gözlü dediğimiz yumuşak hâ harfine yakın okumaktır.

²¹ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitabu's-seb'a fi'l-Kıraat* (Kahire: Dâru'l-meârif, ts.), 195.

²² İbn Mücâhid, *Kitabu's-seb'a*, 195.

²³ Her iki vecihde okuyan imamları şu şekilde tespit ettik: İmamlar arasında Nâfi', İbn Kesir, Halefu'l-Aşir, Ya'kûb başta olmak üzere raviler olarak şu isimler tespit edilmiştir. Nâfi'nin birinci râvisi Kâlûn, İbn Kesir ve Ebû Amr'ın birinci râvisi olan Dûri, imamlardan Kisaî ve Halefu'l-Âşir فَيَغْفِرُ kelimesini cezimli, وَيُعَذِّبُ kelimesini ise idgamlı okumuşlardır. Kâlûn, Isbehânî ve İbn Kesir her ikisini cezimli okumuşlardır. Hamze'nin birinci râvisi hem cezimli hem de idgamlı okumuştur. İbn Kesir, Hulvanâ, İbn Âmir'in ikinci râvisi İbn Zekvân, Âsım, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb ise bildiğimiz gibi tahkik üzere okumuşlardır. Cezerî, *en-Neşr*, 2: 237.

kelimeyi sadece idgamlı olarak okuyanın ise Ebû Amr olduğu gözlerden kaçmamaktadır.²⁴

Bu âyetin kıraat yönüyle ilgili olarak Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) her iki (وَيُعَذِّبُ ile فِيْغُوْرُ) kelimenin şartın cevabı olarak meczûm okunduğuna işaret etmiştir. Ayrıca bunların merfû olarak okunduklarını da belirtmiştir.²⁵ Hatta kendisi eserinde cezimli okuyan nasıl böyle okur diye bir soru sorulduğu takdirde kendisinin “râ harfini açıkça okur bâ harfini ise idgam yaparak okur” şeklinde cevap vereceğini söylemiştir.²⁶ Fakat râ harfini lâm harfine idgam yapan kişinin fâhiş bir hata yaptığını ve o kişinin lâhin²⁷, muhtî²⁸ olduğunu söylemiştir.²⁹ Bu konuda da Ebû Amr’ın böyle okuduğunu ileri süren râvisinin iki kere hata yaptığını -çünkü her iki kelimeyi idgamlı olarak okuyan o dur- lahne düştüğünü, Arap dilini en iyi bilen kimseye bu okuyuşu isnâd ederek büyük bir cehalet gösterdiklerini iddia etmiştir. Zemahşerî râvinin bu konudaki hatasını, kendisinin dirâyetsizliğine ve zabt konusundaki zaafına bağlamıştır.³⁰

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de eserinde bu konuya yer vermiş ve Zemahşerî’nin, Ebû Amr’ın bu kelimeyi idgamlı okuduğunu söyleyen kişinin ona yalan isnâd ettiğini belirtmiştir. Çünkü onun Arap dilini en iyi bilen kişi olduğunu ve bu hatalı okuyuşu ona nispet etmenin uygun olmadığını söylemiştir.³¹ Ömer en-Nesefî (ö. 710/1310) de Zemahşerî’den aynı

²⁴ Cezerî, *en-Neşr*, 2: 237; el-Bennâ, *İthâf*, 2: 461-62.

²⁵ Ebû'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-akâvül fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1977), 1: 407.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 407.

²⁷ Lahn: Dilde ve kıraatte yapılan hata demektir. Bunu yapan kişiye de lâhin denir. Bk. Ahmed b. Halil, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamit Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 4: 77; Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât-u elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1997), 738; Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994), 13: 379-80.

²⁸ Hata: Bilerek ve kasıtlı olarak yapılan yanlışlık demektir. Yapan kişiye de muhtî denir. İsfahânî, *Müfredât*, 287-88.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 407.

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 407.

³¹ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin, er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: 1998), 7: 134-136.

bilgileri nakletmiş fakat bu konuyla ilgili herhangi bir yorum yapmamıştır.³² Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî (ö. 685/1286) de râ harfini lââm harfine idgam etmenin lahn olduğunu böyle bir idgamın olamayacağını kabul etmiştir.³³ Ayrıca Zemahşerî, Ebû Muhammed Süleyman b. Mihrân A'meş (ö. 148/765)'in فَيَغْفِرُ kelimesini بحاسبكم kelimesinden bedel olmak üzere meczûm ve başında bulunan fâ harfini hazfederek okuduğunu aktarmaktadır.³⁴ Ebû Hayyân ise Ca'fi, Hallad (ö. 220/835) ve Talha b. Masrîf'in bu şekilde okuduklarını hatta Abdullah b. Abbâs'ın Mushafı'nda da böyle yazıldığı bilgisine yer vermektedir.³⁵

İbn Atiyye (ö. 546/1151) meczûm okunmasının müşâkele sanatı olarak kendinden öncekine benzemesi için daha güzel olacağını savunmuştur.³⁶ Tabersî (ö. 548/1154) ise eserinde فَيَغْفِرُ kelimesi ile وَيُعَذِّبُ kelimesinin kendinden önceki meczûm olan kelimeye uygun olarak meczûm okunmasının daha güzel olacağını ileri sürmüştür. Merfû okuyanlar ise mahzûf bir mübtedanın haberi olarak ya da fiil ve fâil olarak cümleyi kendinden önceki cümleye atfederek merfû okumuşlardır.³⁷ Râzî (ö. 606/1210) ise merfû okunduğu takdirde isti'nafî bir cümle olduğunu kabul etmektedir.³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtûbî (ö. 671/1273) de meczûm olarak okunmasının yani يُحَاسِبُكُمْ kelimesine atfedilmesinin daha uygun olacağını ileri sürmüştür.³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Şevkânî (ö. 1250/1834) de ilk önce merfû okunmasını vermiş ve isti'nafî bir cümle olarak merfû okunduğuna işaret etmiştir. Her ne kadar sarîh bir şekilde kendi görüşünü

³² Ebûlberekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1: 143.

³³ Nâsiruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Müessesetü Şa'bân, ts.), 1: 271-72.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 407.

³⁵ Muhammed b. Yusuf, Ebû Hayyân el Endülisî, *Tefsiru'l-bahri'l-muhîr*, thk. Adil Ahmed Abdu'l- Mevcûd v. dğr. (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993), 2: 376.

³⁶ Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001), 1: 390.

³⁷ Ebû Ali Emînuddin Fazl b. Hasan b. Fazl Tabersî, *Mecmâu'l-beyân li ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2006), 2: 183.

³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7: 134-136.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtûbî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2007), 3: 271-273.

açıklamasa da merfû okunuşun daha uygun olduğunu kabullendiği anlaşılmaktadır.⁴⁰

Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise Zemahşerî'nin ehl-i kurrâ'ya karşı da ima böyle ta'nlarda bulunduğunu ve onları karalamanın kendisinin genel âdeti olduğunu söylemiştir.⁴¹ Zemahşerî'nin râ harfinin lâm harfine idgam edilmesiyle ilgili ileri sürdüğü durumun aslında nahiv alimleri arasında tartışmalı bir konu olduğunu, Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Ebû Bîşr es-Sibeveyhî (ö. 180/796) ve bu ikisi gibi düşünen alimlerin râ harfinde tekrar sıfatı olduğu için idgam'ın caiz olmadığını,⁴² Ebû Said (ö. 368/979)'in⁴³ ise buna muhalefet eden kimseyi bilmediğini söylediği şeklindeki bilgilere eserinde yer vermiş hatta Ebû Amr'ın râ ve lâm harflerinin yan yana geldiği yerlerde nasıl idgam yaptığına dair örneklerle geniş izahlarda bulunmuştur.⁴⁴ Burada Ebû Hayyân kıraatle ilgili geniş bir izaha girişmiş ve Kûfe kıraatçileriyle Basra kıraatçilerini karşılaştırmıştır. Ebû'l-Hasen Ali b. Hamza el-Kisâi (ö. 120/738) ve Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (ö. 207/822)'nın râ harfini lâm harfine idgamını caiz gördüklerini, Kûfe imamlarından ve dil bilimcilerinden Kisâi ve Farrâ'nın da hocası olan Ebû Ca'fer er Revâsî'nin de hem semâen hem de rivâyeten bunu kabul ettiğini ve onlara muvafakat ettiğini söylemiştir.⁴⁵ Ebû Amr ve Ebû Muhammed Ya'kûb (ö. 205/821) da buna muvafakat etmiştir. Ebû Hayyân bu idgamın kıyas yolu ile yapıldığını ve Velid b. Hasan'dan rivâyet edildiği bilgisine yer vermiştir.⁴⁶

Ebû Hayyân, bazı âlimler tarafından Basralıların kabul etmediği "bu idgam şekli bildiğimiz idgam olmayıp ihfâdır" şeklindeki yorumlarına karşı çıkmıştır. Onların durumu kurtarmak için âyette geçen râ harfinin lâm harfine katılmasını idgam olarak değil de ihfâ olarak isimlendirmelerinin meseleyi çözmeceğini hatta böyle olursa kurrânın bu konuda hata

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: 2007), 1: 196.

⁴¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2: 377.

⁴² Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber, Sibeveyhî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1982), 3: 448; Ebû Hayyân, 2: 377.

⁴³ Basra ekolüne mensup dil âlimi.

⁴⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2: 377.

⁴⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2: 377.

⁴⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2: 377.

yapıp iyi zapt edemedikleri, idgamla ihfâ'yı birbirine karıştırdıkları sonucunu doğuracağını belirtmiş ve onların bu açıklamalarını kabul etmemiştir.⁴⁷ Ayrıca Arap dili sadece Basralıların naklettiğinden ibaret de değildir. Kıraat senedi de yalnız Basralıların rivâyet ettiği kanaldan gelmemiştir. Neredeyse Kûfe ile Basra kurrâları birbirine denktir sözüyle savunmasını devam ettirmiştir.⁴⁸ Basra âlimlerinden ileri gelenler başta olmak üzere Basra ekolüne mensup birçok âlim ve Kûfe kurrâsı râ harfinin lâm harfine idgam yapıldığını kabul etmektedirler. Ebû Amr b. Âla, Yakub el Hadramî, er-Revâsî, Kisâî ve Ferrâ bunlardandır.⁴⁹ Dolayısıyla Zemahşerî'nin râviler hata etmiştir görüşü yerinde değildir.⁵⁰ Ebû Hayyân, Âl-i İmran sûresi otuz birinci âyette geçen benzeri idgam şeklinin Ebû Amr'ın böyle yaptığını zikreden râvilerin İbn Atiyye'nin, Ebû İshak İbrahim b. es-Seri ez-Zeccâc (ö. 311/923)'dan nakille hata ettiklerini eserine almış ve Kûfeli-lerin ileri gelenleri Ebû Ca'fer Revâsî, Kisâî, Ferrâ, Basra ekolünün önde geleni Ebû Amr ve Yakub'un böyle okuduklarını, dolayısıyla idgam yapılamaz diyenlere iltifat etmemek gerektiğini savunmuştur.⁵¹

Ebû Amr hem kıraat, hem dil hem de nahiv âlimi olarak bilinmektedir. Dileliliği ve kıraat yönü tartışılmamış fakat nahiv yönünden bazıları onun kıraattaki ve dildeki kadar ünü olmadığını iddia etmişlerdir. Bu konuda gerekçe olarak da onun talebesi olan Sibeveyhî'nin kendisinden nahiv yönünde herhangi bir atıfta bulunmamasını ileri sürmüşlerdir.⁵² Kanaatimize göre bu tartışma konusu kıraatin kaynağından ziyade dil açısından değerlendirilmelidir. Zemahşerî de bu açıdan konuyu ele almış ve Ebû Amr'ın râ harfini lâm harfine idgam yapmasını uygun görmemiştir. Dolayısıyla onun bunu kabul etmemesi kıraatin mütevâtirliği bağlamında değil de dilin yapısı düzleminde ele alınırsa müfessirler arasındaki tartışmanın uzlaşılabilirliğini destekler mahiyette olacaktır. Burada işaret edilmesi gereken başka bir konu da nahiv ile dil/lügat konusunu birbirinden ayırmaktır. Bir kişi dili iyi bilebilir ama nahvi iyi bilemeyebilir. Çünkü nahiv ıstılahlar, kurallar ve belli konular örgüsüdür. Dil ise öyle değildir. Herkes

⁴⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2: 377.

⁴⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2: 377-78.

⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2: 378.

⁵⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2: 378.

⁵¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2: 449.

⁵² Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye* (Kahire: Dâru'l-meârif, 2001), 27.

dili konuşabilir ama gramerinden habersiz olabilir. Dolayısıyla nahiv ilmi açısından da iki önemli ekol ortaya çıkmıştır. Örneğin Basra nahiv ekolüne mensup olan birisi Kûfe nahiv ekolünün görüş ve tercihlerini tamamıyla bilemeyebilir. Bunun tersi durumda düşünülebilir.

Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafacî (ö. 1069/1659) de eserinde Zemahşerî'nin karşı çıktığı bu konuyu ele almış ve şöyle değerlendirmiştir: "Zemahşerî bu konularda âdeti üzere müzmin bir hastalık içerisinde. Çünkü o kıraatlerin re'ye dayandığına inanmaktadır. Halbuki bu büyük bir hatadır. Bu idgam'a nasıl lahn diyebilir. Bunu kıraat imamı ve dil alimi olan Ebû Amr kabul etmektedir. İdgâma mani olarak gösterilen gerekçe ise râ harfinin tekrar sıfatı ve kuvvetli olması, lâm harfinin ise sıfat yönünden zayıf olmasıdır. Kuvvetli harfin zayıf bir harfe idgam edilmesinin de imkansız olmasıdır. Bu görüş Sibeveyhî ile Basralıların görüşüdür. Ferrâ, Kisâî, Revâsî, Yakub el-Hadramî ve diğerleri ise buna cevaz vermişlerdir. Bu konuda sözü fazla uzatmaya gerek yoktur. Zemahşerî'nin, Ebû Amr'ın idgam görüşünden vazgeçtiği, yaptığı hatadan döndüğü ile ilgili bilgi ise üzerinde düşünülmesi gereken konudur (gerçeği yansıtmamaktadır)".⁵³

Ebû Bekr Muhammed b. Musa İbn Mücahid (ö. 324/936) *Kitabu's-Seb'a* adlı eserinde kıraat imamlarının tek tek okuyuş farklılıklarını başlıklar halinde ele almıştır. İdgâm konusunda da Ebû Amr'ın hangi kelimeleri idgamlı okuduğunu vermiş ve onun kuralını şu şekilde göstermiştir. İki aynı harf harekeli olur ve ayrı ayrı kelimelerde bulunursa Ebû Amr bu gibi yerlerde ilgili kelimeyi idgamlı okumuştur. Örneğin *لکم* *احل* âyeti⁵⁴, *مس* *سفر* âyeti⁵⁵ ve *نساء* âyetindeki⁵⁶ aynı harflerin idgam edilmesi gibi benzeri tüm âyetlerde Ebû Amr idgam yapmaktadır.⁵⁷ İbn Mücahid idgam konusuna Ebû Amr'ın usûlü başlığı altında bu şekilde başlamış ve hangi yerlerde ne şekilde idgam yaptığını sıralamıştır. Asıl konumuz olan râ harfinin lâm harfine idgam edilmesi hususunda da Ebû Amr'ın, râ harfini ister harekeli

⁵³ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafacî, *Hâşiyetü's-şihâb* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1997), 2: 618.

⁵⁴ el-Bakara 2/187.

⁵⁵ el-Kamer 54/ 48.

⁵⁶ en-Nisâ 4/11.

⁵⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, 116-117.

olsun ister harekesiz idgamlı okuduğuna işaret etmiş ve bir kaç örnek vermiştir. ⁵⁸اطهر لكم يغفر, ⁵⁹لكم يغفر ve ⁶⁰يستغفر لكم âyetleri o örneklerden bazılarıdır.⁶¹

Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429) de idgam konusunda sakın râ harfinin lââm harfine idgamı konusunda Ebû Şuayb Salih b. Ziyad es-Sûsî (ö. 261/874)'den rivâyetle Ebû Amr'ın bu gibi yerlerde idgam yaptığını aktarmakta ancak Dûri (ö. 248/862) rivâyetinde ise ihtilaf olduğunu söylemektedir.⁶² İbn Zencele, ilgili âyeti eserine almış ancak idgamlı okunması hususunda herhangi bir bilgi vermemiştir. Sadece ⁶³فَيْغْفِرُ kelimesi ile ⁶⁴وَيُعَذِّبُ kelimelerinin merfû ve meczûm okunuşu ile ilgili malumat aktarmıştır.⁶⁵

Aslında bütün bu verilerden sonra Zemahşerî'nin kendi görüşünde haklı olduğu, çünkü onun bu konuyu kıraat açısından ziyade dil açısından ele alıp tartıştığı anlaşılmaktadır. Bu ⁶⁶فَيْغْفِرُ kelimesinin لَمْ kelimesine idgam ile kıraati konusunda Ebû Amr'ın idgam yaptığını sadece bir râvisi olan Sûsi (ö. 262/874) rivâyet etmekte, ikinci râvisi olan Dûri ise idgam yaptığını dair bir bilgi vermemektedir. Zaten Ebû Amr'ın idgam'ı Sûsi rivâyetiyle okunmaktadır.⁶⁴ Hatta Dûri'den de rivâyette bulunan diğer râvislerden bir kısmı onun idgamlı okuduğunu bir kısmı ise izharlı okuduğunu rivâyet etmişlerdir.⁶⁵ Dolayısıyla Dûri kanalıyla gelen bilginin ihtilafı olduğu ortaya çıkmaktadır. Hatta İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429) eserinde Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî (ö. 444/1053)'nin İbn Mücahid'den nakille Ebû Amr'ın ölümünden altı yıl önce Halil b. Ahmed ve Sibeveyhî'nin mezhebine uymanın daha güzel olacağı düşüncesiyle yaptığı bu idgam'dan döndüğü bilgisine de yer vermiştir.⁶⁶ Bu da göstermektedir ki

⁵⁸ Hûd 11/78.

⁵⁹ Nûh 71/4.

⁶⁰ el-Münâfikun 63/5.

⁶¹ İbn Mücahid, *Kitâbu's-seb'a*, 121. Ayrıca bk. Ebû'l-Hasan Tahir b. Abdu'l-Mun'ım İbn Galbun, *et-Tezkire fi'l-kıraat*, thk. Said Salih Zuaym (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 43-4.

⁶² Cezerî, *en-Neşr*, 2: 12.

⁶³ Cezerî, *en-Neşr*, 2: 237.

⁶⁴ Seyyid Lâşin, Hafız el-Alemi ve Halid b. Muhammed Ebû'l-Ferec, *Takrîbu'l-meânî fi şerhi hurzi'l-emânî* (Riyad: Daru'z-zeman, 2003), 56.

⁶⁵ Cezerî, *en-Neşr*, 2: 13; el-Bennâ, *Ithâf*, 1: 137-38.

⁶⁶ Cezerî, *en-Neşr*, 2: 13.

kanaatimize göre el-Hafacî'nin, Zemahşerî'nin de verdiği bu bilgiyi şüpheli görmesi yerinde değildir.⁶⁷ Çünkü kaynaklar böyle bir bilgiye yer vermişlerdir.⁶⁸

Kıraatte ihtilafı olan konularda en az kıraat alimleri kadar dile vâkıf olan Zemahşerî'nin, râ harfinin lâm harfine idgam edilmesini hoş karşılamaması da çok yadırganacak bir şey değildir. Nitekim bu gibi kelimeleri idgamsız okuyan kurrâların sayısı daha çoktur.⁶⁹

SONUÇ

Bu makalemizde Bakara sûresi iki yüz seksen dördüncü âyette geçen râ harfinin lâm harfine idgâm konusunu kıraat açısından ele alıp inceledik. Bu âyeti seçmemizin özel nedeni sakın râ harfini lâm harfine idgam yaparak okuyan kıraat alimlerinin, Kur'an sûrelerinin resmi sıralamasına göre ilk karşılaştıkları örnek olmasından dolayıdır. Ayrıca Kur'an'da فَيَغْفِرُ kalıbının ilk ve tek geçtiği âyet olması ikinci sebebi oluşturmaktadır. Âyette üzerinde en çok tartışılan konu râ harfinin lâm harfine idgam edilmesi konusunu olduğundan, Kur'an'da bu âyet hariç sadece yirmi iki yerde يغفر kelimelerinden sonra lâm harfinin geldiğini tespit ettik. O âyetlerde de çoğunlukla يغفر kelimesinin başında vâv harfi bulunmaktadır. Fâ harfi ile geldiği tek yer ise makalemize konu olan âyettir.

Araştırmamız neticesinde râ harfinin lâm harfine idgam yapılması ve bazı kıraatçilerin bunu uygulamasının dilciler ile müfessirler arasında münakaşa konusu olduğunu tespit ettik. Dil bilginlerinden Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyhî (ö.180/796) ve bunlar gibi düşünen alimlerin râ harfinde tekrar sıfatı olduğu için lâm harfine idgam edilmesini câiz görmemişlerdir. Müfessirlerden Zemahşerî ile Beydâvî de bunu uygun bulmamıştır. Eserlerinde kıraat farklılıklarına yer veren birçok müfessirin ise bu âyette tartışma konusu olan idgamlı okuyuş şekliyle ilgili herhangi bir açıklama yapmadıkları gibi bu kıraat farklılığına işaret etmemiş olmaları da gözden kaçmamıştır. Kıraat imamaları arasında da sadece Sûsi rivâyetiyle Ebû

⁶⁷ Hafacî, *Hâşiyetü's-ş-şihâb*, 2: 618.

⁶⁸ Cezerî, *en-Neşr*, 2: 13.

⁶⁹ Cezerî, *en-Neşr*, 2: 237.

Amr'ın bu gibi kelimeleri idgamlı okuduğu bilinmektedir. Diğerleri ise izharlı okumuşlardır. Kanaatimize göre henüz kıraat ıstılahlarının disipline edilmediği dönemde dilde kullanım olarak râ ve lâm harflerinin mahreçleri birbirine yakın olduğunu da hesaba katacak olursak izharlı okumak zor geldiği için idgamlı okunmuştur. Ya da bölge halkının kullandığı dilde bu gibi kelimeler böyle uygulanmaktaydı. Manaya herhangi bir etkisi olmayan bu okuyuş şeklinin dilden kaynaklanan bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Okuyanına nispet edilerek meşruiyet kazanan her okuma biçiminin tek tek Hz. Peygambere dayandığını iddia etmek ise zor bir durumdur. Aslında Hz. Peygamber hayattayken okumalardaki ihtilaflar birkaç örneği geçmemektedir. Her ne kadar okuma farklılıklarının keyfiyeti hadis kaynaklarında belirtilmemiş ise de bu farklılıkların Kur'an metninin özünü değiştirecek cinsten olmadığı kolaylıkla anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu gibi farklı kıraatler neticesinde değişikliğe uğrayan âyetlerde ciddi manada anlam kayması da düşünülemez. Sadece tilâvet bağlamında lehçeden başka bir ifadeyle dilden kaynaklanan okuma biçimleri olarak algılanabilir.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür. Bu âyette de örneğini gördüğümüz gibi farklı okuma ruhsatının temelinde yatan şey dilin kullanımıdır. Okumanın yedi ile sınırlandırılmasının maksadını ise şöyle açıklayabiliriz. Okunan âyet herhangi bir kabilenin kendi lehçe ya da dilinde farklı okunsa da hadiste müphem olarak belirtilen ancak alimlerin hadisten çıkardıkları sonuç neticesinde ortaya konan ve bir disipline bağlanan okuma biçiminin dışına taşmaması hedeflenmiştir. Buna göre hadiste yedi ile ifade edilen ve ehli tarafından da tespiti yapılan; isimlerdeki farklılık, fiillerdeki tasrîf, i'rab farklılıkları, ilave ve hazif, takdim-te'hir, harf değişimi, (tefhîm-terkîk, imâle fetih vb.) lehçe/dil farklılığı olmak üzere yedi başlıkta toplanan kurallar olabilir. Sonuçta yedi harf yedi imamın okuduğu kıraat anlamında değil belki yedi harf anlamındadır ki yedi harfin ne olduğuna da işaret etmiş olduk. Yedi harf uygulamasının ilk defa ortaya çıkıp ve günümüze kadar da ulaşan meşhur olmuş ve kıraat alanında otorite oluşturmuş imamlar tarafından uygulandığı ve disipline edildiği için onların isimleriyle anılır olduğu bilinmektedir. Kıraatin zeminini oluşturan en etkili sebep ise dil, lehçe kullanımıdır. Eğer böyle olmasaydı bu âyette Ebû Amr'ın idgam yapması gibi bazı okuyuş farklılıklarında tek kalan kıraat ekolüne iyi gözle bakılmazdı. Bu da göstermektedir ki kıraat

uyulması gereken bir sünnettir. Amacı da Kur'an müntesiplerinin Kur'an'ı kendi lehçelerinde kolayına geldiği gibi okumak ve ona tabi olmaktır. Kısacası Kur'an bâki kaldığı sürece yedi harf meselesi de onunla birlikte devamını sürdürecektir. Çünkü Hz. Osman döneminde çoğaltılan ve günümüze kadar devam eden Kur'an metni farklı okuyuşların referansını aldığı en güvenilir kaynaktır. Nasıl ki tecvîd Kur'an'ın ayrılmaz bir parçası ve ona has bir ilim dalı ise kıraat de varlığını Kur'an hattına/metnine bağlı olarak mevcudiyetini sürdürecektir. Yedi harf Kur'an'ın içinde olan bir olgudur. Dışında aranacak bir şey değildir. Örneğin Bakara sûresi iki yüz yirmi ikinci âyetinde yer alan يَطْهَرْنَ kelimesi hem يَطْهَرْنَ yethurne şeklinde hem de يَطْهَرْنَ yettahherne şeklinde okunmuştur. Yine نَنْشُرْهَا kelimesi نَنْشُرْهَا şeklinde, النّبیین en-nebiyyin kelimesi النّبیین en-nebiîn şeklinde okunmuştur. Örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Dolayısıyla kıraat farklılığı Kur'an'a dışarıdan bir müdahale olarak algılanmamalı, tam aksine Arapça olarak inen bu metnin farklı lehçelerdeki telaffuzuna kolaylık amacıyla tanınmış bir ruhsat ve zenginlik olarak değerlendirilmelidir. Farklı kıraatinden dolayı Hz. Ömer'in, Hz. Peygamberin huzuruna getirdiği Hişâm b. Hakîm'in okumasını ve ardından Hz. Ömer'in de okumasını dinledikten sonra her ikisi de doğrudur, Kur'an böyle de indirilmiştir hadisini, Kur'an metninin ayrı ayrı indirilmesi olarak değil de inen metnin lehçedeki kullanımına uygun bir şekilde indiği şeklinde anlamak gerekir.

KAYNAKÇA

- Aşıkkutlu, Emin. "Kıraât İlminin Temellendirilmesinde Ahruf'î Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları. İstanbul: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV, 2002, 4: 11, s. 43-106.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâf-u fudalâi'l-beşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü Şa'bân, ts.
- Bûğa, Mustafa Dîb. *el-Vâdih fî ulûmi'l-Kur'an*. Dımaşk: Dâru'l-ulûmi'l-insâniyye, 1998.
- Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahih*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002.
- Çollak, Fatih. "Kur'an'ın Nâzil Olduğu Yedi Harf Ruhsatı ve Kıraat İhtilaflarının Karakteristiği", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları* 3 içinde, 211-248. İstanbul: Kitâbiyât Yayınları, 2002.

- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2000.
- Ebû'l-Ferec, Seyyid Lâşin ve Hafız el-Âlemî. *Takrîbu'l-meâni fi şerhi hurzi'l-emânî*. Riyad: Dâru'z-zemân, 2003.
- Ebû Hayyân el Endülisî, Muhammed b. Yusuf. *Tefsiru'l-bahri'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Dânî, Ebû Amr. *el-Arufu's-Seb'a Li'l-Kur'an*. thk. Abdulmüheymîn Tahhan. Cidde: Dâru'l-Menâre, 1997.
- Diyaüddîn, Hasan İtr. *el-Ahruf's-seb'a ve menziletü'l-kıraati ninhâ*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988.
- Hafacî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-şihâb*. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- İbn Ahmed, Halil. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamit Hendâvî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib. *el-Muharraru'l-vecîz*. thk. Abdus-salam Abduşşafi Muhammed. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001.
- İbn Abdulfettah, Abdulaziz. *Hadisu'l-ahrufi's-seb'a*. Beyrut: Dâru'l-ilm, 2002.
- İbn Galbun, Ebû'l-Hasan Tahir b. Abdul-Mun'im. *et-Tezkire fi'l-Kıraat*. thk. Said Salih Zuaym. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- İbn Hüseyin, İmam Ali b. Zeyd. *el-Ahrufu's-seb'a elleti nezele biha'l-Kur'anü'l-Kerîm*. thk. Hasan Muhammed Takıyyulhakim. Beyrut: Dâr-u Envârî'l-Kur'an, 1989.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-'Arab*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitab'us-seb'a fi'l-kıraat*. thk. Dr. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2007.
- Makdisî, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Mürşidü'l-vecîz*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1975.
- Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*, 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988.
- Nesefî, Ebûlbekrekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârîku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. 4 cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

- Önen, Hacı, "Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 11 (2014): 182-193.
- Râgıb el-İsfahânî. *Müfredât-u elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1997.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb*. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1998.
- Sâbûnî, Muhammed. *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'an*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1985.
- Sîbeveyhî, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 5 cilt. Kahire: 1982.
- Suphî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Mustafa Dîb el-Bûğa. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-feth, 1996.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2007.
- Şevkî Dayf. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-meârif, 2001.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vil'i âyi'l-Kur'an*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.
- Tabersî, Ebû Ali Emînuddin Fazl b. Hasan b. Fazl. *Mecmâu'l-Beyân li Ulûmi'l-Kur'an*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996.
- Ünal, Mehmet. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-nüzûl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1977.
- Zerkeşî, İmam Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. 4 cilt. Beyrut: Dâru't-türâs, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*. 2 cilt. Mısır: Dâru'l-meârif, ts.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 289-308

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 289-308

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Hz. Peygamber'in Hadîslerinde Geçen -Biz- Vurgusu Bağlamında Toplumdaki Birleştiriciliği

The Prophet's Unification in Society in The Context of -We -
in His Tradition

Osman Nedim Yektar*

ÖZ

Hz. Peygamber hadislerinde yaptığı "biz" vurgusunu toplumsal bilinç haline getirmiştir. Sözde değil, özde oluşan bir bilinçtir. Bu sayede toplum imân toplumu olarak aslına dönmüştür. Bunu "söz, fiil ve duygu" olarak anlatmaya çalışmıştır. Toplumun bütün seviyelerinin anlayabileceği ve onların tamamını kuşatıcı bir anlatımdır. Uygulamalarıyla da toplumsal birleşmeyi başarmıştır. Bu başarı günümüz asrına da ışık tutacak, şekilde bir başarıdır.

ANAHTAR KELİMELE: Hz. Peygamber, "Biz" Şuuru, Birleştiricilik, Toplum.

ABSTRACT

In hadith of the Prophet his "we" has become an emphasis on social awareness. Not so-called, it is formed in a self-conscious. In this way, the original is returned to the community of faith-communities. This "words, actions and feelings" as he tried to explain. Understood by all levels of society and it is a narrative encompassing their entire. It has managed to social cohesion in the application. This success also shed light on the present century is such a success.

KEYWORDS: The Prophet, "We" Consciousness, Unifying, Communitis.

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Assistant Professor, University of Namık Kemal, Faculty of Theology, Department of Hadith. Tekirdağ/Turkey (osmannedimyektar@hotmail.com).

cumhuriyet ilahiyat dergisi'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

cumhuriyet theology journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

SUMMARY

The Prophet adopted his Ummah as a single unity. He associated this unity with a number of characteristics and explained them. He said that point the person or persons who accept them, would gain ummah notion. This can be achieved with good values and bad values. All of them affect the whole of society. This consciousness is the same in the time he lived in the first century and the century of the last living member of humanity. In this context, "we" consciousness, has contributed to achieving the nation's unity consciousness.

The Prophet's "we" is seen to be applied to a variety of metaphors to make it understood consciousness. In this context, it was resembled sometimes to a limb, sometimes a building, sometimes one man, sometimes to a rain.

The Prophets also desired to establish a unity of faith-brotherhood among the people. He wanted them to live it firstly in his own life, then among the muslims all.

The Prophet adopted unity consciousness in essence so that he saw who the other prophets a kind of unity as a building and he puts himself at the end of it like a brick. It does not stem from any lack of humility here.

The Prophets stepped among the people through the life of individuals and society. One of the most important factors in creating public awareness of the Prophet is providing a sense of security. In this sense, he has established the neighborhood, trade and agricultural practice among them.

Love-compassion, tolerance, awareness of the faith are the unifying elements of the Prophet's life.

Loving each other and compassion, they are like one body of believers. If one part of body is ill, other parts are ill too. When one mumin is under cruelty, others are the same. The Prophet "we" are trying to make sense of the judges in the words and deeds. has invited the tribes and nations where unity in faith as a priority. Then all the people have wanted to keep the faith in the unity of consciousness.

In addition to the appeal to the order of steps based on unity, it gave priority to unity based on feelings. Feeling that this matter first

opposed, to selfishness. Hayri believers to ask for his brother, not to help someone else, to pray for believers to etc. They occur as a result of selfish actions. The Prophet charity wants to count himself should ask for the faith of other believers, the imam of the congregation to pray for him and pray stated that betrayed the community. Prophet Prophet's operational practices have been identified as "worship and social welfare" We tried to take the title.

The Prophet, worship in the "we" gave importance to consciousness. "Sevad A'zam" aimed at using the concept of the unity of this until doomsday. This concept is said to be a manifestation of his circumcision. They should be kept firmly in the ranks of his circumcision would show otherwise emphasis on differentiation of the hearts of believers literally "one heart", "single we" is to imply emphasis. like him who would win reward those who do good to signify mention are other factors that lead to the establishment of a sense of unity.

The application forms of zakat and hajj are packed with factors leading to this union. The sacrifice, "circumcision of Muslims" has said that meant. In this prayer, "circumcision of Muslims" instead of "my Sunnah" statement points to this association.

One issue that is also seen as a unifying element in the Prophet's community is to provide assistance from community members. Till the end of the first prophecy is addressed to the revelation at Hira mountain, it took care to this unifying element.

"When the neighbor is hungry the one who wakes up fed that morning is not from us." Ordination is an expression of unity consciousness is every night and day of making the necessary control. Will give your neighbor anything without sahabîs the water of the little more than put the preaching of soup, to brotherhood established between the Companions, more vehicle or ration that's the verdirt her brother, thirsty one of the water, although it is the Day of Resurrection the people who give water in the desert reporting would be people to talk should not always God himself, his brother to specify whether the aid is to help people as long as there are signs could be union solidarity.

The opposite of helping others is selfishness. The one having these feelings do not want to benefit from someone else's goods.

GİRİŞ

Toplum hayatında birleştirici ve bölücü kuvvetler aynı anda işlevselliğini devam ettirir. Toplum adeta bu iki zıt kuvvetin dengesi içerisinde varlığını sürdürür. Birleştirici olan kuvvetler toplumda işbirliği, uzlaşma, fedakârlık, merhamet vb. duyguları yerleştirirler. Bölücü olan kuvvetler ise rekabet, ihtilaf, husumet vb. duyguları topluma yerleştirirler.¹ Bu kuvvetler aynı zamanda toplumun sosyal değerlerine de işaret ederler.

Sosyal değerler normatif hukuk kuralları gibi yazılı değillerdir. Sosyal değerler toplumun tamamını kapsayan, toplumda arzulanan değerleri içinde barındıran, varlığını belli şartlara borçlu olmayan bir takım standartlardır. Bunlar toplumdan topluma değişkenlik gösterebilirler.²

Batı kaynaklı düşünce sistemlerinde bu değerler iyi-kötü şeklinde ele alınmıştır. Luther, insanın özünde kötülüğe meyyal olduğu, kuralı bozmaya yönelik olduğu şeklinde sosyal değerleri belirlerken, Aguste Comte ise fiiliyata geçmedikçe sosyal değerlerin anlamsızlığını ileri sürer.³

Hız. Peygamber de gönderilen peygamberlerin en sonuncusu olarak yaşadığı topluma bir takım sosyal değerleri öğretmiştir. Onun sünneti İslâm ümmetini birleştirmiştir. İbn Hacer Hız. Peygamber'in sünnetindeki birlikteliğin "İmân birlikteliği" olduğunu ifade etmiştir.⁴ Allah aslında insanların imân hususunda tek bir ümmet olduklarını, sonradan kendi aralarında bir takım ayrılıklara düştüklerini, bu yüzden onlara peygamberler, uyarıcılar ve müjdeleyiciler gönderdiğini haber verir.⁵

Hız. Peygamber de kendisinden evvelki uyarıcılar ve müjdeleyiciler gibi ümmetinin hangi hususlar sayesinde birleşebileceklerini onlara haber vermiştir. "Ümmetinin Allah'ın istediği iman birliği içerisinde olmasını arzu eden bir peygamber, bu birleştiriciliği sağlamada hangi şuur-

¹ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji Dersleri* (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1970), 128, 29.

² Dönmezer, *Sosyoloji Dersleri*, 108, 9.

³ Nihat Yatkın, *Günah ile İlgili Bir Hadîsin Tahlili* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006), 121, 22.

⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdurrahman Nasır el-Berrâk (Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005), XIII:556.

⁵ el-Bakara, 2/213.

la hareket etmiştir? Bu birlikteliğin duygusal boyutu nedir? Söz ve eylemde hangi davranışları bu hususta sergilemiştir?" şeklindeki sorulara cevaplar aradık.

Bu çalışmamızda bu soruların cevaplarını örnekleriyle bulmaya çalışacağız.

Bu soruların cevaplarını başta hadîsler ve şerhleri olmak üzere psikoloji, sosyoloji vb. günümüz ilim dallarından faydalanacağız.

1. "BİZ" DUYGUSUNU TOPLUMSAL BİLİNÇ HALİNE GETİRMESİ

"Biz duygusu", başkalarını var kabul etme, karar verirken başkalarını da içine katma şeklinde anlaşılabilir.

Batıda bunun zıt anlamı, "bencilik, egoizm, hokâmlik" terimleriyle anlatılmıştır.⁶ Hobbes, "bencilik" ahlâkını savunmuştur. Buna göre Hobbes bu felsefesini şöyle tanımlar: "İnsanın bütün eylemlerini ben sevgisiyle belirlemesi gerektiğini, buna göre ahlâk kuramını da kendisini koruma güdüsüne göre şekillendirmesi gerektiğini" belirtir.⁷ Bu öğretilerde rekabet ve başkasıyla yarış içinde olma duygusu kutsallaştırılır. Barışçıl ve uzlaşmacı olmak önemsiz kabul edilir. Yetinmemek ve doymayarak daha fazlasını istemek adeta gerekliliktir. Bu yüzden toplum fertlerinde "biz" duygusu yerine "ben" duygusu hâkimdir.⁸

Hz. Peygamber ise hadislerinde topluma hep "biz" vurgusu yaparak hitap etmiştir. Hz. Peygamber "biz" duygusunu şu ifadelerle dile getirmiştir: "Bizden değildir."⁹, "Mescidimize yaklaşmasın!",¹⁰ "Sakınız!",¹¹ "Birbirinize (şunları) yapmayın!",¹² "(Filancadan) ben uzağım!"¹³

⁶ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu* (İstanbul: Timaş Yayınları, ts.), 116.

⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994), 32.

⁸ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 116.

⁹ Ebû'l-Hüseyin b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî Müslim, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed b. İyâdî (Kahire: Mektebetü's-Safâ, 1424/2003), "İman", 168.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Ahmed el-Hallâf (Lübnan: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Ezan", 160.

¹¹ Müslim, "Birr", 103, 05.

Hız. Peygamber'in yukarıdaki ifadelerinden şunu anlamamız mümkündür: Hız. Peygamber ümmetini tek bir bütün olarak kabul ediyor. Bu ifadeleri bir takım hususiyetlerle ilişkilendiriyor. Dolayısıyla ümmetinin bir takım hususiyetlerinin olacağını bildirmektedir. Bu hususlara uyan kişi veya kişiler ümmeti adına biz bilincini kazanacaklarını haber vermektedir. Aslında bunun da bir takım iyi ve kötü değerlerle sağlanabileceğini belirtir. İyi olsun, kötü olsun bütün değerlerin toplamının bütününe etkileyebileceğini belirtir.¹⁴

Hız. Peygamber "biz" bilincini kavratmak için çeşitli benzetmelere başvurduğu görülmektedir. Bu kapsamda biz bilincini bazen bir uzva,¹⁵ bazen bir binaya,¹⁶ bazen tek bir adama, bazen başı mı sonu mu hayırlı olduğu belli olmayan bereketli bir yağmura¹⁷ benzeterek önce gelen ümmetiyle çağlar sonrası gelecek ümmeti arasında bir birliktelik kurar.

Hız. Peygamber ümmeti arasındaki birlikteliği anlattığı "Müminler, bir binanın yapı taşları gibidir."¹⁸ hadisinde günümüz mimari anlayışına delalet eden bir tasvir metodu kullanmıştır. Bu hadisin râvîsi Ebû Mûsâ el-Eş'âri Hız. Peygamber'in iki elindeki parmakları birbirine geçirerek bu hadisi söylediğini belirtmiştir.¹⁹ Böylece anlatmak istediğini muhataplarına somut, görsellik içeren bir anlatım tarzıyla anlatmıştır.

Vücudun bir uzvuna benzetilerek yapılan anlatımda tıp ilmine delalet eden bir tasvir metodu kullanmıştır. Bu tasvir düşünüldüğünde, şöyle bir durum ortaya çıkar: Vücuttaki uzuvlardan birisi diğerini yok sayarsa veya bir organın görevini diğer bir organ yapmaya kalkarsa vücutta dengesizlik olacaktır. Organ üzerine yüklenen fazla yükten dolayı direnç bozukluğu sonucu bütün vücudu ağrı kaplayacaktır. Aynen kişiler de bencilce davrandıklarında bu kişiler toplumun diğer fertlerine yük

¹² Buharî, "Edeb", 57.

¹³ Müslim, "İman", 165.

¹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII:556.

¹⁵ Buharî, "Edeb", 27.

¹⁶ Müslim, "Birr", 65.

¹⁷ Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), IV:319; İbn Hibban, *el-İhsân bi tertîbi sahih-i İbn-i Hibban*, thk. Şuayip el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1991), XVI:310.

¹⁸ Müslim, "Birr", 65.

¹⁹ Buharî, "Salât", 88: "Mezâlim", 5.

olurlar. Onları rahatsız ederler. Böylece de toplumda bencilce davranışlar, egolar baş gösterecektir.²⁰ Bu yüzden özde birliktelikler sağlanmaya çalışılmalıdır.

Hz. Peygamber de insanlar arasında özde, îmân kardeşliğine dayalı birlikteliklerin kurulmasını arzulayarak mümin kimseyi şu şekilde tanımlamaktadır: “Mümin cana yakındır. (İnsanlarla) yakınlık kurmayan ve kendisiyle yakınlık kurulamayan kimsede hayır yoktur.”²¹

Hz. Peygamber birlik bilincini özünde o kadar benimsemiştir ki, kendisinin diğer peygamberlerle olan bağını anlatırken yapılan bir binada en son koyulan bir tuğlaya kendisini benzetecek kadar birlik ruhuna sahip, samimi ve tevazu sahibi bir peygamberdir.²² Buradaki onun tevazusu herhangi bir eksiklikten kaynaklanmamaktadır. Zira Allah'ın gönderdiği her şer şeriatın kendi içinde bir ahengi vardır. Bunun en mükemmeli de Hz. Peygamber'e nasip olmuştur.²³

Müslüman toplumlarında bu anlamdaki birliktelikler zaman zaman sağlanmıştır. Yazarı belli olmayan “anonim-İslam toplumuna ait” pek çok edebî yapıt ortaya koyulmuştur.²⁴ Şairler ne kadar güzel şiir yazsalar da isimlerinin yerine mahlaslarıyla anılmak istemişlerdir.²⁵

Bu bilinçteki kişiler “Ben yaptım. Ben ettim.” cümlelerini hiç kullanmak istemezler. Bu cümlelerin yerine “Bendeniz” ifadesini kullanmayı tercih ederler.²⁶

Bu bilince sahip kimseler aslında iradelerinde hürdürler. Fakat, Allah'a karşı sorumlu olduklarını hiç unutmazlar.²⁷ Bu yüzden içlerinde sorumluluk duygusunun olduğu kötülükte değil iyilikte bir olan “biz” duygusuna ulaşmışlardır.²⁸ Buna göre bu kişiler, “Ben bu toplumda adeta

²⁰ Nevzat Tarhan, *Toplum Psikolojisi Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 149.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 400.

²² Müslim, “Fezâil”, 20; Buhârî, “Menâkıp”, 18.

²³ Bedreddin Aynî, *Umdetu'l-kârî* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 2010), XVI:150.

²⁴ Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), 262.

²⁵ Dökmen, *İletişim Çatışmaları*, 261.

²⁶ Dökmen, *İletişim Çatışmaları*, 262.

²⁷ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 116.

²⁸ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2003), XVI:133.

makinanın bir parçası gibiyim. Benim arıza çıkarmam, bütün makınayı etkilemesi gibi toplum etkilenecektir" şeklinde biz bilinci içerisinde özünden gelerek hareket ederler.²⁹

Özdeki birliğin sağlanmasına Kur'an'da da temas etmektedir. Allah insanlar arasında özde sağlam bir birlikteliğin sağlanmasını isterken "Ey insanlar! Sizi tek bir nefisten yaratan Rabbinizden korkun!"³⁰ buyurmuştur. Adeta "Tek bir vücut olurcasına birlik olun!" buyurulmuştur

Hız. Peygamber "biz" duygusundan hareketle toplumdaki birleştiriciliği hedeflemiştir. Onu bu hareket tarzı Allah'ın murat ettiği özdeki imân birliğinin tezahürüdür. "Biz" duygusunun toplumsal birleşmeğe zemin hazırladığı da bir gerçektir. Buna göre Hız. Peygamber attığı adımlarla "biz" duygusunu besleyerek toplumsal birleşmeğe zemin hazırlamıştır. Bu birleşme sıradan bir birliktelik değil. Bilinç halinde olan bir birlikteliktir. Çalışmamızın bundan sonraki safhasında bu adımları belirlemeğe çalışacağız.

2. TOPLUMDA GÜVEN DUYGUSUNU SAĞLAMASI

Hız. Peygamber'in toplum bilincini oluşturmada en önemli etkenlerden birisi güven duygusudur. Kişilerin birbirlerine güven duymadığı bir toplumda birliktelikten veya toplum bilincinden bahsedilemez. Güven duygusunun oluşmadığı bir toplumda kişi her an başına bir şey gelecek hissiyle yaşar.³¹

Hız. Peygamber, komşunun komşuya mirasçı olabilecek kadar değerli olduğu vurgusunda bulunurdu.³² Mirasçı olunması düşünülen bir kişinin nâmûsu da onun katında o derece önemliydi. "Kötülüklerinden diğer komşularının emin olamadığı komşuda hayır yoktur."³³ buyururdu. Bu yüzden Hız. Peygamber, komşusunu adeta arkadan vururcasına

²⁹ Tarhan, *Toplum Psikolojisi*, 149.

³⁰ en-Nisâ, 4/1.

³¹ Nevzat Tarhan, *Kendinizle Barışık Olmak Duyguların Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 118.

³² Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre Tirmizî, *Câmiu's-sahîh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1421/2001), "Birr", 28.

³³ Müslim, "İman", 73.

onun kızına veya ailesine göz diken bir kişinin insanların en şerlisi olduğunu ifade ederdi.³⁴

Sağdan, soldan, önden ve arkadan kırkar komşuyu iâşe ve yardımlaşma konularında birbirlerine karşı sorumlu yapması,³⁵ fâili meçhûl cinayetlerin önüne geçmek için maktûlün cesedinin bulunduğu yerdeki elli hâne sahibini sorumlu tutması³⁶ onun toplumsal birlik ve güven ortamını sağlamada attığı en önemli adımlarından bir tanesidir.

Çevresinden her an zarar göreceğini düşünen bir kişi paranoid (aşırı korkaklık) duygusuna düşer. Bu kişi zarar duygusunu kendisinden uzak tutabilmek için çok kolay bir şekilde silaha sarılır. Karamsar duygulara bürünür.³⁷

Hz. Peygamber'in nazarında insanların birbirlerinin ırz ve namûsları değerli olduğu gibi, malları da değerliydi. Hatta Mekke, haram aylar Allah katında ne kadar büyük bir değere sahipse müminlerin canları, ırzları ve malları da aynı derecede Allah katında değerliydi.³⁸

Hz. Peygamber, pazara çıktığında bir buğday satıcısının önünde durdu. Yığın halindeki buğdayın içine elini soktu. Buğday yığınının iç kısımları ıslaktı. Satıcıya üst tarafı kuru olduğu halde, buğdayın iç kısımlarının niçin yaş olduğunu sordu. Satıcı, "Yağmur yağdı. Islandı." deyince Hz. Peygamber, "Aldatan bizden değildir." buyurdu.³⁹

Çünkü aldatma güven duygusuna zarar veren bir etkidir. Aldatma duygusu "net olmama, olduğu gibi görünmeme" duygularını içerisinde barındırır. Bu da güven duygusuna zara verir.⁴⁰ Hz. Peygamber güven duygusuna zarar veren hareketlerden uzak durmaya çalışırdı.

³⁴ Müslim, "İman", 141.

³⁵ İbn Recep el-Hanbelî, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmii'l-kelim* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2004), 178, 80.

³⁶ Müslim, "Kasâme", 3.

³⁷ Tarhan, *Kendinizle Barışık Olmak*, 117, 18.

³⁸ Ebu Muhammed Abdu'l-Melik, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrâhim el-Ebyârî, Abdu'l-Hafız Şelebî (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2009), 868, 69.

³⁹ Müslim, "İman", 164, Tirmîzî, "Buyû", 74.

⁴⁰ İbn Recep, *Câmiu'l-ulûm*, 555.

İnsanların özel halleriyle ilgilenmezdi. Onları riyakârca övmezdi. Bu da onlarla arasındaki samimiyeti artırırdı.⁴¹

Aldatan insanlar ise çok kolay yalana başvurlar. Bu yüzden aldatılmamak için aldatmayı tercih ederler. Yalandan vazgeçmezler. Yüksek ideallere sarılamazlar. Yüksek ideal peşinde olmadıkları için anı kurtarmanın telaşı içerisinde dirler.⁴²

Net olmadıkları, yalan söyledikleri için hep yalnızlığa itilirler. Topluma entegre olamazlar. Bu yüzden ticarete samimiyete zarar verecek bütün alışverişler onun tarafından yasaklanmıştır.

Köylünün adına şehirlinin hiç yorulmadan köylü adına satış yapmasını,⁴³ müşteri kızıştırarak alışveriş yapmayı,⁴⁴ miktarı belli olmayan kuru hurmayı miktarı belli olan kuru hurma karşılığında alıp satmayı⁴⁵ aldatmaya neden olacağı için yasaklamıştır.

3. SEVGİ-MERHAMET-HOŞGÖRÜ'YÜ TESİS ETMESİ

Hz. Peygamber'in Kur'an'da yüce ahlâkı övülürken Allah'ın rahmeti sayesinde onun insanlara hoşgörülü davrandığı belirtilmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla Allah'ın rahmet sıfatıyla hoşgörü arasında bir bağ kurulmuştur.

Sevgi-merhamet ve hoşgörü Hz. Peygamber'in hayatında birleştirici unsur olarak kabûl edilmiştir.

Birbirlerini sevmek ve acıma, birbirlerine hoşgörülü davranmada müminlerin tek bir vücut gibi olduklarını, vücudun bir uzvu hastalandığında diğer uzuvlar uykusuz kalarak ve ateşin hararetiyle o hasta uzuv için tedbir almaya çağırıldıklarını belirtmiştir.⁴⁷

Bu hadiste "uykusuzluk" ve "rahatsızlık" lafızlarından rahatsızlanan biri için diğer insanların çırpınmaları şeklinde anlamak mümkündür.

⁴¹ Kâdî İyâd, *Kitâbu's-şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 2001), 126.

⁴² Tarhan, *Kendinizle Barışık Olmak*, 118-20.

⁴³ Buhârî, "Buyû", 68; Müslim, "Buyû", 18.

⁴⁴ Buhârî, "Buyû", 60; Müslim, "Buyû", 7, 8.

⁴⁵ Müslim, "Buyû", 42.

⁴⁶ Âl-i İmrân, 3/159.

⁴⁷ Müslim, "Birr", 66.

Hasta biri için nasıl uykusuz kalmaya razı olurlar, heyecanla çırpınırlarsa bir müminin maddi ve manevi sıkıntısından kurtarmak için aynı şekilde çırpınırlar.⁴⁸

Seküler ahlâkta yaşam mücadele ve rekabetten ibaret olduğundan fakir, yoksul veya acı çeken düşünülmez. Bu tabakadaki insanların acılarına kaygısız kalınır. Gerekirse bu kimseler feda dahi edilebilir.⁴⁹ Ama yukarıda verdiğimiz hadis göz önüne alındığında mümin bir başka mümine kaygısız davranamaz. “Bana dokunmuyorsa” veya “ne olursa olsun” deyip geçemez. Müminlerin kusurlarını aramak bir tarafa, kusurları hep birlikte bertaraf etmenin çaresini arar. Bu şekilde hoşgörü sahibi olur.⁵⁰ “Allah’ın onlar aralarında merhamet sahibi dediği kimselerdir”⁵¹ hitabından hareketle diğer müminlerin hatalarına karşı hoşgörü sahibidir.

Allah’tan onun sevgisinin yanında onu seveni sevmeyi de istemiştir.⁵² Kişinin kıyamet günü sevdiğiyle beraber olacağını,⁵³ birbirlerini sevmedikçe kişilerin gerçek anlamda îmân etmiş olamayacaklarını, birbirlerini seven kimselerin bunu dile getirmelerinin gereğini onlara öğretmiştir.⁵⁴

Kalbinde sevgi duygusunun olmadığını belirten bir adama yetimlerin başını okşamayı tavsiye etmesi,⁵⁵ selamlaşmanın,⁵⁶ hediyeleşmenin⁵⁷ ve tokalaşmanın⁵⁸ insanlar arasındaki sevgiyi hâkim kılacağını onlar arasındaki öfkeyi gidereceğini belirtmesi toplumdaki birleştiriciliğe yönelik attığı adımlar olarak sayılabilir.

⁴⁸ Kemal Sandıkçı, *Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), II, 302.

⁴⁹ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 116.

⁵⁰ Sandıkçı, *Hadis*, II, 303.

⁵¹ el-Fetih, 48/29.

⁵² Tirmizî, “Deavât”, 72.

⁵³ Buharî, “Edeb”, 96.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî, Beyrut: Dâr’u İbnü’l-Hazm, 1426/2005, “Edeb”, 112, 13.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II:7566; Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, Ebûbekir, *el-Musannef*, thk. Habib el-A’zamî (Pakistan: Meclis İlmî, 1416/1996), XI:96.

⁵⁶ Müslim, “İman”, 93.

⁵⁷ Malik b. Enes, *Muvatta*, thk. Halil Me’mûn Şeyha (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2007), “Hüsnü’l-huluk”, 4.

⁵⁸ Muvatta’, “Hüsnü’l-huluk”, 4.

Buna göre Hz. Peygamber'in sünnetinde sevgi, "biz" şuurunun oluşmasında adeta harç görevi görmüştür. Asıl olan Allah için müminleri sevmektir. Kişinin ameli az olsa da hakikî müminleri sevse, bu sevgisi ahirette onlarla olmaya yetecektir. Ayrıca müminleri sevmek niyetin temiz olduğunun da bir göstergesidir. Bu yüzden amele değil, niyetin kime yöneldiğine bakılır. Buhârî de buna dikkat çekmek için bâb başlığını "Alâmetu Hubbillâh Azze ve Celle" "Allah'ı Sevmenin Alâmeti" koyarak îmân birliğine işaret etmiştir.⁵⁹

Sevgi olan kalpte "biz" şuuru taşıdığı kişilere karşı hoşgörü ve merhamet duyguları bulunur. Hoşgörü konusunda Hz. Peygamber toplumsal birliğe zarar gelmemesi için hassas davranırdı. İnsanların kötülüklerine karşı kötülükle karşılık vermezdi. Bilakis onlara bağışlayıcı ve hoşgörülü davranırdı.⁶⁰ Onlara karşı zahiren hatalarını görmezden gelirdi. İç aleminde onlara kötülük yapmaya niyete girişmezdi. Kötülüğe iyilikle muamele ederdi.⁶¹ İnsanlardan tek taraflı hoşgörü beklemenin yanlış olacağını belirterek "Hoş gör ki hoş görülesin!"⁶² buyururdu.

Hoşgörü sahibi olmayan kimse, karşısındaki kişinin on tane iyi huyunu görmez de bir tane kötü huyunu görür. Alçak gönüllüymüş gibi görünür. Fakat bu alçak gönüllülüğün altında gizli bir kibir yatar. Başkasında hem mükemmeliyet aradığı için insanların hatalarıyla uğraşır.⁶³

Hoşgörü ve merhamet sahibi olmayan kimseler çevresindeki kişi ve nesnelere karşı adeta sağır ve dilsizdirler. Onlar etrafındaki kişileri ve hadiseleri anlayacak inceliğe erememişlerdir. Muhataplarını anlamaya çalışmazlar. Onların duygularını anlamaya ulaştıracak ipuçlarına sağır ve kördürler. Bu yüzden samimi dostluk kuramazlar. Devamlı surette onların hatalarıyla meşgul olurlar.⁶⁴

⁵⁹ Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XII:301; Abdurrahman Şeref Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd* (Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 2005), II:2332.

⁶⁰ Tirmizî, "Birr", 69.

⁶¹ Ebû Abdurrahman Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), V:425.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I:249.

⁶³ Nevzat Tarhan, *Toplum Psikolojisi Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 246.

⁶⁴ Tarhan, *Toplum Psikolojisi*, 247.

4. HİTAP CÜMLELERİNDE BİRLİK MESAJI VERMESİ

İnsanlarla kurulan temaslarda kullanılan ilk basamak hitap cümleleridir. İnanan kesime olan hitap ile inanmayan kesime olan hitap birbirinden farklıdır. Her hitabın şekli muhatabın durumuna göre belirlenir.⁶⁵

Allah inanan, inanmayan herkese hitap ederken “Ey Âdem’in oğulları” şeklinde birlik mesajı sunan bir anlatımla ifadelerine başlar.⁶⁶

Hz. Peygamber'in Kur'an'da müşriklere hitap edişi anlatılırken “Ben sizin içinizde bir ömür kaldım.”⁶⁷ şeklinde ifade edilmiştir. Böylece onlarla olan vatandaşlık bağını önce ortaya koymuştur. Hadislerde de bu bağın kurulduğunu görmekteyiz.

“Ben kureyştenim”,⁶⁸ “Ben arabın en (saf-temiz) olanıyım. Benî Sa'd b. Bekir oğullarının lisânı üzerineyim”⁶⁹ buyurarak onlarla olan dil ve ırk birlikteliğine vurgu yapmıştır.⁷⁰ Fakat bu birliktelik asla îmân birlikteliğinin önüne geçmemiştir. Aksine dil ve ırk birlikteliğini ümmet birliğine götüren bir vasıtaya dönüştürmüştür. Böyle olmasaydı Hz. Peygamber onlarla cihadı emretmezdi.⁷¹ O'nun arap olduğu hususuna vurgu yapması aynı zamanda tebliğinin dil açısından bir gereği olmuştu.⁷² Fasihi arapça konuşması yanında yetiştirdiği sahâbeye de etki etmişti. İbn Abbâs ondan hadis rivayet eden sahâbîler arasındaydı. Talebelerinden Mesrûk, İbn Abbâs'ın en fasihi olduğunu belirtmekteydi.⁷³

Dil unsuru yanı sıra Hz. Peygamber'in eski kavimlerin akıbetleri vasıtasıyla bir birliği hedeflemiştir. Araplar eski milletlerden Nuh, Lut vb. kavimler hakkında efsanevî bilgilere sahiplerdi. Kur'an onların aki-

⁶⁵ Hallâf, Abdulvehhab, *İlmü üsûlî'l-fıkhi* (Lübnan: bs. Yeri Yok, 1942), 20.

⁶⁶ el-A'râf, 7/26, 7, 31, 5.

⁶⁷ Yûnus, 10/16.

⁶⁸ Müslim, “Fezail”, 153, 57.

⁶⁹ Suyûtî, *Câmiu's-sagîr* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1972), III:44.

⁷⁰ Münâvî, Abdurraûf, *Feyzu'l-kadîr* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1972), III:44.

⁷¹ Nevevî, XVI:47.

⁷² İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)* (İstanbul: İfav Yayınları, 2010), 120.

⁷³ Nihat Yatkın, *Abdullah İbn Abbâs ve Hadis İlmindeki Yeri* (Ankara: Yayın Evi, 2012), 47.

betlerinin ne olduğunu onlara anlatarak “ahiret” diye bir sonun olduğunu ve îmânda bütünleşmelerini hedeflemiştir.⁷⁴

Mûsa,⁷⁵ Nûh,⁷⁶ Lût,⁷⁷ Hûd,⁷⁸ Sâlih,⁷⁹ “Ey kavmim!” şeklinde kendilerini yaşadıkları toplumla bütünleştiren ifadeler kullanmışlardır. Peygamberler bu hitaplarıyla ümmetleriyle aralarındaki ortak bağlardan hareketle davetlerini yaymışlardır.⁸⁰

Hitap cümlelerindeki birleştiriciliğe insanlar normal zamanda dikkat edebilirler. Ama sinirli oldukları zamanlarda pek dikkat etmeyebilirler. Hz. Peygamber bu hususa insanlar sinirliyken de dikkat etmiştir. Hatta kızı Fatıma’ya bunu öğretmiştir.

Kızı Fatıma (r.a.) Ali (r.a.) aralarında bir tartışma yaşanmış ardından Ali evden dışarı çıkmıştı. Hz. Peygamber kızının yanına geldi. Onun kızgın bir vaziyette olduğunu görünce ona, “Eşin nerede?” veya “Ali nerede?” diye sormak yerine “Amcanın oğlu nerededir?” diye sordu. O da onun mescitte olduğunu söyledi. Hz. Peygamber burada kullandığı dil ile Fatma’nın eşi hakkında kızgınlıkla ağzından istenmeyen bir ifadenin çıkmasına hazırlanmamış oldu. Aksine aralarındaki yakınlığı ön plana çıkartıcı bir hitap dili kullanarak, aralarındaki muhabbete zarar getirmemiş oldu.⁸¹

Hz. Mûsâ’da Tûr dağından döndüğünde kavminin buzaya taptığını görmüş. Bu olaya çok sinirlenmişti. Hz. Hârûn’un sakalından tuttu ve ondan hesap sordu. Hârûn ise adeta aradaki birlikteliğe zarar getirmeden “Ey anamın oğlu! Saçıma sakalıma yolmayı bırak!”⁸² diye cümlesine giriş yaptı.

⁷⁴ Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 25.

⁷⁵ el-Mâide, 5/21; Yûnus, 10/84.

⁷⁶ Yûnus, 10/71.

⁷⁷ Hûd, 11/78.

⁷⁸ Hûd, 11/29, 51.

⁷⁹ Hûd, 11/63.

⁸⁰ Râğıp İsfahânî, *Müfredâtı elfâzi'l-kur'an*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1418/1997), 549.

⁸¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam* (Ankara: Semih Ofset, 2013), IV:126.

⁸² Tâhâ, 20/94.

İbrahim putperest babasını imâna davet ederken “Ey babacığım!”⁸³ şeklinde akraba bağını ön plana çıkarmıştır. Meryem’in İsâ’yı dünyaya getirmeden iffetli bir kadın olduğu kavmi tarafından biliniyordu. Kardeşi Hârûn da iyi bir insandı. Ona bunu anımsatmak için kavmi, “Ey Hârûn’un kardeşi! Baban da hiç de kötü bir insan değildi.”⁸⁴ şeklinde yakınlığa ve kardeşinin iyi halli oluşuna vurgu yapan bir dil kullandılar.

Neticede hitapta birleştirici ifadeler kullanmak Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin ortak bir sünnetidir. Hz. Peygamber bu birlikteliğe işaret etmek için kabile, vatandaşlık, akrabalık bağlarını ön plana alarak temas etmiştir. Böylece kendisiyle yaşadığı toplum arasında ortak bir dil kullanmıştır.

Bu konuya Hz. Peygamber’in yaşamında örnek olabilecek diğer örnekler şunlardır:

Hz. Peygamber İsâ (as.)’dan bahsederken “Teyzemin oğlu”⁸⁵ şeklinde ondan bahsetmiştir. Bu sayede onunla özden gelen peygamberlik bağıyla dedesi İbrahim’in diğer torunu olmasına vurgu yapmıştır.

Hanımı Hatice Varaka b. Nevfel’e Rasûlullâh’ı tanıtırken “Kardeşinin oğlu”⁸⁶ şeklinde Rasûlullah’ı ona tanıtmıştır. Onunla Rasûlullâh arasındaki yakınlığa vurgu yapmıştır.

5. FİİLLERDE BİRLEŞTİRİCİLİK

Hz. Peygamber “biz” duygusunu fiillerde de hakim kılmaya çalışmıştır. Hayrı mümin kardeşi için istememek, başkasına yardım etmemek, müminler için dua etmemek vb. eylemler bencilliğin neticesinde oluşurlar. Hz. Peygamber kendisi için istediği hayrı başka mümin için istemeği imânın gereği saymış,⁸⁷ kendisi için dua edip cemaatine dua etmeyen imamı cemaatine ihanet ettiğini⁸⁸ belirtmiştir. Hz Peygamber’in

⁸³ Meryem, 19/42-5.

⁸⁴ Meryem, 19/28.

⁸⁵ Müslim, “İman”, 259.

⁸⁶ Buhârî, “Bedu’l-Vahy”, 1; Müslim, “İman”, 252.

⁸⁷ Ebû Abdurrahman Nesâî, *Sünen* (Riyad: Dâru’s-Selam, 1421/2000), “İman”, 19.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 43.

eylemsel olarak belirlediği uygulamalarını “İbadet ve sosyal yardımlaşma” başlığında ele almaya çalıştık.

a. İbadetlerde Birleştiricilik

İbadetlerde “biz” bilincine önem vermiştir. “Sevâdı A’zâm” kavramını kullanarak bu birliğin kıyamete kadar devamını hedeflemiştir. Buna sünnetin ta kendisi de denilebilir.⁸⁹ Onun gösterdiği sünnete safların sımsıkı tutulması gerektiği aksi takdirde kalplerin farklılaşacağı vurgusu,⁹⁰ adeta müminlerin “tek kalp”, “tek biz” vurgusuna delalet etmektedir. İyiliğe delalet edenin onu yapan gibi ecir kazanacağını⁹¹ belirtmesi birlik duygusunun yerleşmesine sebep olan diğer etkenlerdir.

Hacca gitmeyen müminlerin memleketlerinde kurban ibadetiyle meşgul olarak hacıların bir ibadetine ortak olmaları, “biz” şuurunu geliştiren hususlardan bir diğeridir. Bu nedenle Hz. Peygamber hacıların Kurban bayramı birinci günü kurban kestikleri sırada “Bizim kurban bayramı birinci gününe ilk başladığımız iş namazın ardından kurban kesmektir.”⁹² buyurmuş olması ayrı mekânlarda olsalar da aynı ameli yapmaktan ötürü ümmeti arasındaki birlikteliği hedeflediğinin bir göstergesidir.

Bu hedef doğrultusunda bakıldığında güneş doğmadan kurbanını kesen bir sahâbîsine başka bir kurban kesmesini ifade etmiştir.⁹³ Namazdan sonra kurban kesmenin “Müslümanların sünneti”⁹⁴ olduğunu ifade etmiştir. Burada “benim sünnetim” yerine “Müslümanların sünneti” vurgusu yaparak ibadette birlik şuuruna dikkat çekmiştir.

Zekât ibadetine de toplumun farklı gelir düzeyleri arasındaki kişiler arasında birlik ruhunu canlı tutmayı amaçlamıştır. Zekât ve yardımlaşmanın temel esprisi paranın sadece zengin sınıf arasında dolaşımına mani olarak zengin-fakir buluşmasına zemin hazırlaması yatmaktadır.⁹⁵ Yukarıda örneklerini sunduğumuz ibadetlerdeki birlikteliği bozan

⁸⁹ Ebû İshâk Şâtîbî, *el-İ’tisâm* (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 2002), 288.

⁹⁰ İbn Hibbân, *Sahih*, V, 546; Süleyman b. Dâvûd b. el-Carûd Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdu’l-Muhsin et-Türkî, Cidde: Dâru’l-Hicr, 1999, I:340.

⁹¹ Müslim, “İmâret”, 133; Tayâlisî, “Müsned”, I:340.

⁹² Müslim, “Edâhî”, 7.

⁹³ Müslim, “Edâhî”, 5.

⁹⁴ Müslim, “Edâhî”, 4.

⁹⁵ el-Haşr, 59/7.

kimseler İslâm âlimleri tarafından değerlendirmelere tabî tutulmuştur. İbn Kayyim el-Cevzî toplumun yaptığı ibadetlerden kendisini alıkoyanın nâkıs bir karakterde olduğunu belirtir.⁹⁶ Buna göre Hz. Peygamber ibadetlerin tanımı, yapılış tarzı, zamanlaması konularında birleştirici rolüne temas etmiştir.

b. Sosyal Yardımlaşmayı Sağlaması

Hz. Peygamber'in toplumda birleştirici unsur olarak gördüğü hususlardan birisi de toplum fertleri arasında yardımlaşmayı sağlamasıdır. Hira dağında vahye ilk muhatap olup korkudan titreyip eve geldiği sırada Hatice onun akrabasıyla bağını sürdüren birisi olduğunu, doğru sözlülüğünün yanı sıra yükünü taşıyamayanın yükünü taşıyan, fakirleri giydiren, misafirine ikram edip, felâketzedelere yardım eden birisi olduğunu hatırlattı. Bu meziyetlere sahip birisinin asla zarara uğratılamayacağını bildirdi.⁹⁷

Hatice, Hz. Peygamber' in hayatında en çok korku yaşadığı anda peygamberliğinden evvelki dönemde topluma yaptığı yardımları ona hatırlatıyor. Bu şekilde Hz. Peygamber'i sakinleştirmeye, ona moral vermeğe çalışıyor. Bundan toplumla bütünleşmeyi başarmış kişilerin aynı zamanda kendi iç âlemlerindeki bütünleşmeyi sağlamalarının kolay olduğu anlaşılabilir.⁹⁸ Çünkü malındaki mülkiyet ve fayda bütünlüğünü başkasıyla paylaşan insanlar bir başkasıyla yakınlık kurması çok rahat gerçekleşir. Çünkü bu kişiler güzel ahlâk sahibidirler. Bu şekildeki güzel ahlâk iki yönlüdür. Hem kendisini kötülüklerden korur. Hem de başkaları hayata bağlanır.⁹⁹

Toplumda ihtiyaç sahibi kimseleri hayata bağlı kılmak onlara maddî olanaklar sağlamakla mümkündür. Bu, sadaka vermek, borç vermek vb. yardım faaliyetleriyle olabilmektedir. İhtiyaç sahibi kimselere sadaka vermek, doğru bir davranıştır. Fakat sadaka vermek kişiyi bir başka kişiye bağımlı hale getirir. Asıl olan ihtiyaç sahibi kimselere hayatın zorluklarıyla mücadele bilincini kazandırmaktır.¹⁰⁰

⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010, 719.

⁹⁷ Müslim, "İman", 252.

⁹⁸ Buhârî, "Bed'ul-Vahy", 1.

⁹⁹ Nevevî, *Minhâc*, II:160.

¹⁰⁰ Dökmen, *İletişim Çatışmaları*, 239.

İhtiyaç sahibi birisine iş imkânı sağlamak, onun yetişkin rolünde olmasını sağlar. Sadece sadaka vermek ise, onu hayata bağlamaz. Bilakis kişilere bağımlı hale getirir.¹⁰¹ Bu yüzden Hz. Peygamber, fâiz ile borç verme yerine, karşılıklı güveni ve yazışmayı esas alan borç vermeyi teşvik etmiştir.¹⁰² Ticaret yaparken şirket kurabilme¹⁰³ mudârebe¹⁰⁴ ve selem akitlerini¹⁰⁵ de birlikte yaşamanın gereği olarak ümmetine öğretmiştir. Bu akitler sayesinde çok fakir sahâbe belli bir süreden sonra hayatın zorluklarını aşmayı başarmışlardır.

“Komşusu aç gecelerken karnı tok sabahlayan bizden değildir.”¹⁰⁶ buyurması, birlik şuurunun her gece ve gündüz kontrolünü gerekli kılmamanın bir ifadesidir. Komşusuna verecek hiçbir şeyi olmayan sahâbîsine çorbasının suyunu biraz fazla koymasını¹⁰⁷ öğütlemesi, sahâbe arasında kardeşliği tesis etmesi,¹⁰⁸ fazla biniti veya azığı olanın onu kardeşine verdirtmesi,¹⁰⁹ çölde susayan birisine suyu olduğu halde su vermeyen kişinin kıyamet günü Allah’ın kendisine bakmayıp konuşmayacağı kişi olacağını bildirmesi,¹¹⁰ kardeşinin yardımında olduğu sürece kişiye yardım edileceğini belirtmesi¹¹¹ yardımlaşmayla birlik olunabileceğinin işaretleridir. Yardımlaşma ahlâkının zıttı bencilliktir. Bu kimseler mallarından bir başkasının faydalanmasını istemezler. Kârûn zenginliğiyle övünüp dururdu. Malı kendisinde var olan bilgi sayesinde kazandığı için başka-

¹⁰¹ Dökmen, *İletişim Çatışmaları*, 240.

¹⁰² Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, Dâru’s-Selam, Riyad 1421/2000, “Sadakât”, 19; el-Bakara, 2/280, 82.

¹⁰³ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 27; Abdu’l-Kerim Zeydân, *el-Medhal li-dirâseti’ş-şer’iati’l-islamiyye*, Beyrut: Müessesetu’r-Risale Nâşirûn, 1426/2006, 34.

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 28.

¹⁰⁵ Müslim, “Müsâkât”, 127.

¹⁰⁶ Ebûbekir Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid ve menbeü’l-fevâid*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, thk. Muhammed Derviş, 1994, 9:307, 08.

¹⁰⁷ Müslim, “Birr”, 143.

¹⁰⁸ Ebu Muhammed Abdu’l-Melik İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka, İbrâhim el-Ebyârî, Abdu’l-Hafız Şelebî (Lübnan: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiye, 2009), 356.

¹⁰⁹ Müslim, “Lukata”, 18; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 32.

¹¹⁰ Müslim, “İman”, 173.

¹¹¹ Müslim, “Zikir”, 38.

sına yardımında bulunmuyordu.¹¹² Önceleri Mûsâ'ya tabi olmasına rağmen bencilliği onu küfre götürdü.¹¹³

SONUÇ

Netice olarak Hz. Peygamber ümmeti hakkındaki "biz" duygusunu çeşitli benzetmelere ve ifade tarzlarına başvurarak anlatmıştır. Bunlarla toplumun her kesiminin hatta kıyâmete kadar gelecek ümmetinin arasında bir gönül bağı kurmuştur. Bu gönül bağının temelinde î mân birliği yatmaktadır. Bu temelin üst yapı taşlarını samimiyet, güven, sevgi, hoşgörü, birlikte uyum içerisindeki ibadet şuuru oluşturmaktadır. Bu şuura inanan toplumları birleştirmeyi hedeflemiştir. O'na inananlar bu şuura sayesinde tek biz, tek kalp şuuruna erişerek birlikte yaşadıkları sonucuna varılmıştır.

Vahye ve peygamberi öğretiyeye dayanmayan toplumsal kuramların Hz. Peygamber'in öğrettiği "biz" şuurundan uzak olduğu görülmüştür. Bunların ahlâk öğretilerinde "biz" yerine "ben" merkezli bir ahlâk öğretisinin olduğu anlaşılmıştır. Buna bağlı olarak yardımlaşmanın yerini rekabet, güven duygusunun yerini tedirginlik, merhametin yerini kaygısızlık almıştır. Bu yüzden bu duyguların toplum için birleştirici olmadığı, sonradan toplumlara girdiği görülmüştür. İşte Hz. Peygamber evvelde "tek bir î mân milleti" olan insanlığı yeniden aslına döndürmek istemiş. Bu yüzden î mânâna dayalı "biz bilincini" bütün çağları kuşatacak şekilde sünnetinde ortaya koymuştur. Irk, vatandaşlık, dil, mal gibi "ben" merkezli olmaya sebep olabilecek hususların Hz. Peygamber'in uygulamalarında "biz" merkezli birleşmeye vesile olduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, Ebûbekir. *el-Musannef*. thk. Habib el-A'zamî, Pakistan: Meclis İlmî, 1416/1996.
- Ahmed Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994.
- Aynî, Bedreddin. *Umdetu'l-kârî*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1436/2010.
- Azîmâbâdî, Abdurrahman Şeref. *Avnu'l-Ma'bûd*. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Câmiu's-sahîh*. Musahhih ve Mudekkik Takdîm Muhammed Ahmed el-Hallâf, Lübnan: Dâru İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, tsz.

¹¹² el-Kasas, 28/78.

¹¹³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI:448.

- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*. İstanbul: İfav Yayınları, 2010.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hadislerle İslâm*. Ankara: Semih Ofset, 2013.
- Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.
- Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji Dersleri*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1970.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî, Beyrut: Dâr'u İbnü'l-Hazm, 1426/2005.
- Heysemî, Ebûbekir. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeü'l-fevâid*. Beyrut: Dârü'l-Fikir, thk. Muhammed Dervîşî, 1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdurrahman Nasır el-Berrâk), Riyad: Dârü Taybe, 1426/2005.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdu'l-Melik. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Seka, İbrâhim el-Ebyârî, Abdu'l-Hafız Şelebî. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2009.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn*. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî, İbn Mace. *Sünen*. Riyad: Dârü's-Selam, 1421/2000.
- İbn Recep el-Hanbelî. *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmii'l-kelim*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1424/2004.
- İsfehânî, Râgıp. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnan, Dâvûdî. Dimeşk 1418/1997.
- Kâdî İyâd. *Kitâbu's-şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-mustafâ*. Beyrut, 2001.
- Malik b. Enes. *Muvatta*, thk. Halil Me'mûn Şeyha. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2007.
- Mubârekfûrî, Ebû Abdurrahman. *Tuhfetü'l-ahvezî*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2001.
- Münâvî, Abdurraûf. *Feyzu'l-Kadîr*. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 1972.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed b. İyâdî, Kahire: Mektebetü's-Safâ, 1424/2003.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman. *Sünen*. Riyad: Dârü's-Selam, 1421/2000.
- Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*. Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2003.
- Sandıkçı, Kemal. *Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Suyûtî. *Câmiu's-Sağîr*. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 1972.
- Şâtîbî, Ebû İshâk. *el-İ'tisâm*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu*. İstanbul: Timaş Yay., ts.
- Tarhan, Nevzat. *Toplum Psikolojisi Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Tarhan, Nevzat. *Kendinizle Barışık Olmak Duyguların Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Tarhan, Nevzat. *Toplum Psikolojisi Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye*. İstanbul: Timaş Yay., 2012.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Carûd. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Cidde: Dârü'l-Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre. *Câmiu's-sahîh*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1421/2001.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Yatkin, Nihat. *Günah ile İlgili Bir Hadisin Tahlili*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006.
- Yatkin, Nihat. *Abdullah İbn Abbâs ve Hadis İlmindeki Yeri*. Ankara: Yayın Evi, 2012.
- Zeydan, Abdu'l-Kerim. *el-Medhal li-Dirâseti's-şer'ati'l-islamiyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale Nâşirûn, 1426/2006.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 309-364

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 309-364

✽ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✽

Mehmed Fazlullah es-Sivâsî'nin

***el-İtidâl fî Muhabbeti'l-Âl* Adlı Mesnevîsi**

Mahmad Fadlullah al-Sivâsî's Mathnawi Named

al-Itidâl fî-Mohabbati'l-Âl

Fatih Ramazan Süer*

ÖZ

Mehmed Fazlullâh es-Sivâsî, Türk siyâsî ve ictimâî tarihi açısından önemli olduğu kadar Türk Edebiyatı tarihi açısından da önemli bir isimdir. Osmanlı'nın son dönemlerini ve Cumhuriyet'in ilk yıllarını idrak eden Mehmed Fazlullâh, Türkiye'nin farklı şehirlerinde öğretmenlik mesleğini icra etmiş, memleketin necat bulmasında önemli kararların alındığı Erzurum Kongresine Sivas delegesi olarak katılmış önemli bir zattır. Onun, bu özelliklerinin yanısıra edebî kişiliği de

ABSTRACT

Mahmad Fadlallah al-Sivâsî as well as important in terms of political and social history of Turkey, he is also is an important person for Turkish literature. Realizing the late Ottoman period and the first years of the republic, Mahmad Fadlullâh, is a momentous person who taught in many different cities of Turkey and participated in Erzurum Congress -where there have been made decisions for development and prosperity of the country-as delegate of Sivas. That the

* Yrd. Doç. Dr., Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk – İslam Edebiyatı Anabilim Dalı.
Assistant Professor, University of Hakkari, Faculty of Divinity, Department of Islamic History and Arts, Department of Turkish – Islamic Literature.
Hakkari/Turkey (ramazansuer_58@hotmail.com).

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

ön plandadır. Kaleme almış olduğu eserler vesilesi ile Divan Edebiyatının son müellifleri arasında yer almıştır. Birçok eser kaleme alarak velûd bir müellif olduğunu göstermiştir. Bu eserlerden biri, Hz. Peygamber'in ehl-i beytine duyulan sevginin dile getirildiği *el-İtidal fî-Muhabbetü'l-âl* adlı eserdir. Bu makalede mezkûr eser tanıtılarak eserin tam metni ilim âlemine sunulacaktır.

ANAHTAR KELİMELEER: Mehmed Fazlullah es-Sivâsi [Moral], *el-İtidal fî-Muhabbeti'l-âl*, ehl-i beyt.

literary personality of these features, as well as the foreground. By the pieces he indited he took part in the last authors of Divan Literature. Wrote many pieces, he has shown that he is a prolific author. One of these works *al-Itidal fî-Mohabbati'l-Âl* which expresses the love to ahl al-beyt. In this article, the aforementioned work will be presented to the realm of science by introducing full text of the work.

KEYWORDS: Mahmad Fadlallah al-Sivâsi [Moral], *al-Itidal fî-Mohabbati'l-Âl*, Ahl al-bayt.

SUMMARY

Mahmad Fadlallah al-Sivâsi is an important figure in Turkish literature as well as being an important person in terms of political and social history of Turkey. He was an important person, who experienced the late period of Ottoman Empire and the first years of Turkish Republic, worked as a teacher in several cities of Turkey and joined to Erzurum Congress as a Sivas delegate in which some important decisions for the salvation of the country were taken. Besides his historical personality, his literary personality also comes to the fore. The author who was among the latest representatives of Divan Literature with the works he wrote proved himself as a prolific author by writing lots of works. *al-Itidal fî-Mohabbati'l-Âl*, in which the necessity of moderation in the love to Ahl al-Bayt was expressed, is one of his first works. This work which is composed of 535 couplets is the longest one among his existing works. Published in 1911 in Aleppo, the work comprises two parts as introduction and the main body where the basic subject was handled. In the introduction part bearing the title "Ifade-i Meram", Mahmad Reshad V. who was the 35th Sultan of Ottoman Empire and the 114th caliph of Islam was highly praised. That Sultan Mahmad Reshad ruled the country in justice and protected Islam was mentioned and it was noted that the Sultan must be prayed for his qualities in this part. After the Introduction comes the part, in which the main topic is dealt, with Basmala (The name of Allah). This

part begins with a couplet expressing thank to Allah and praising his lover Prophet Mohammad (PBU). *al-Itidal fî-Mohabbati'l-Âl* is based on the concepts “tawalla” (Loving Ahl-al Bayt and those who love them) and “tabarra” (Not loving those who do not love Ahl-al Bayt). On the other hand, he noted that the same love and respect for Ahl-al Bayt must be shown to the companions of the Prophet without exception, saying they were not different from the members of Ahl-al Bayt. Here, the author mostly mentions about Muawiya b. Abu Sufyan – prophet Momammad’s (PBU) brother-in-law- and highly praises his qualities. The event in which Hussain and his followers who did not obey Yezid b. Muawiya were made martyr is one of the saddest events in history of Islam. That event causing an untreatable wound in the hearts of Muslims has mostly been handled in the works of Turkish Literature either as a part or in a way to be a subject by itself in individual works. Mahmad Fadlallah dealt Karbala Event in this work as well. Besides noting that he was quite overwhelmed by sorrow when the name of Hussain passed, he also cursed those who were responsible for this upsetting event for their being deprived of Allah’s forgiveness and mercy. The work ends with giving such several advices to readers as Ahl-al Bayt and the companions of the Prophet must always be remembered with respect and appreciation, hatred should be felt for the sake of Allah, and the the love for Ahl-al Bayt ought to be in moderation. In this article, the mahtnawi named *al-Itidal fî-Mohabbati'l-Âl* by Mahmad Fadlallah al-Sivâsî is unveiled and the full text of the work is presented.

1. Mehmed Fazlullah’ın Tarihî ve Edebî Kişiliği

Mehmed Fazlullah, eldeki kaynakların¹ verdiği bilgilere göre, 14 Mart 1876’da Sivas’ta doğmuştur. Sivas’ın önemli şahsiyetlerinden olan Mehmed Fazlullah’ın dedesi Mûr Ali Baba (ö. 1299/1882) ve babası Abdülkadir Gulâmî (ö. 1303/1886) de Sivas’ın yetiştirdiği önemli şahsiyetler arasında yer alır. İlk eğitimini dedesinden alan Mehmed Fazlullah, sekiz

¹ Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri* (Sivas: Sivas Halk Evi Yayını, 1948), 131-166; İbrahim Olcaytu, *Folklor Defteri II* (1907-1945), (Hazırlayan: Sadık Perinçek) (Ankara: Kalan Yayınları, 2001), 230-240; İbrahim Arslanoğlu, *Sivas Meşhurları I* (Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 330-332; Âlim Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi* (İstanbul: Sivaslılar Vakfı, 2003), 50-52.

yaşındayken dedesini, 10 yaşındayken de babasını kaybetmiştir. Küçük yaşta hamîlerini kaybetmesine rağmen ilk ve orta tahsillerini başarıyla tamamlayıp medrese tahsiline devam ederek icazet almıştır.

Medrese tahsilinden sonra memleketin çeşitli eğitim kurumlarında (Amasya, Tokat, Mardin, Şanlıurfa, Kahramanmaraş, Şarkî Karahisar (Şebinkarahisar) İdadileri, Sivas Sultanisi) 35 yıl Türkçe, Arapça, Farsça, edebiyat, felsefe, mantık, resim ve hıfzu's-sıhha (sağlık) dersleri okutmuştur. Fazlullah Efendi'nin memlekete hizmeti sadece eğitim kurumlarıyla sınırlı kalmamış; Kahramanmaraş'ta, Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin (Kızılay) başkanlığını yapmış, Sivas'ta, *İrâde-i Milliye* ve *Gâye-i Milliye* adlı gazetelerin yayımlanmasında katkıları olmuştur. Her şeyden önemlisi görev yaptığı yerlerde halkla yakın ilişkiler kurarak, özellikle cuma günleri verdiği vaazlarla eğitim konusunda, siyasî ve toplumsal konularda halkı bilgilendirmiştir (Olçaytu 2001: 99).

Mehmed Fazlullah, Erzurum Kongresine Sivas delegesi olarak katılmıştır. Haddizâtında, Fazlullah Efendi, yukarıda sayılan îfâ ettiği görevlerinden ziyade bu icrâsı ile tanınmıştır. Kongrede sık sık söz almış gündeme dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Verdiği bir önergede; dinsiz ve ahlaksız milletlerin yaşayamayacağını, bütün vatandaşların ve askerlerin İslam'ın şartlarına uymaları gerektiğini, başa gelen felaketlerin din konusundaki eksikliklerden kaynaklandığını² belirterek memleketin felâha ermesi noktasında İslamiyet'in elzemiyyetini dile getirmiştir. Fazlullah Efendi, din konusundaki hassasiyetini, Cumhuriyet'in ilanı münasebetiyle yazıp Mustafa Kemal Atatürk'e gönderdiği bir manzumesinde "Cumhuriyet güzeldir *Kur'ân* olursa düstür" (Aşkun 1948: 133) diyerek de belirtmiştir.

1935 yılında, dedesi Mûr Ali Baba'nın ismine nisbetle "Moral" soyadını alan Fazlullah Efendi, 23 Nisan 1942'de, 66 yaşında, vefat etmiştir. Cenazesi, Sivas'ta dedesinin ve babasının kabirlerinin bulunduğu, Mor Ali Baba Cami haziresine defnedilmiştir.

² Önergenin tam metni için bk. A. Necip Günaydın, *Erzurum Kongresine Katılan Sivas Vilayeti Delegeleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Atatürk Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2002), 94.

Şiirlerinde “Fazlı” ve Fazlullah” mahlaslarını kullanan şairin, mevcut şiirlerine bakıldığında millî duyguların hâkim olduğu görülmektedir. *Türk Rehakârlarına Hitabe, Dünya Karşısında Türk, Türk'e Saygı, Türk Gücü* (Aşkun: 160-166) başlıklı şiirleri bu minvalde olan şiirlerdir. Şiirde, millî hislerin ağırlıkla işlenmesi şüphesiz, şairin yaşadığı dönemle alâkalıdır. Bir memleketin varlığını muhafaza edebilmek için en çetin mücadelelerin verildiği bir dönemde, toplumun nabzını tutan şairlerin, bu tür hamasî duygularla şiirler yazması tabii bir durum olsa gerektir.

Vehbi Cem Aşkun'un mezkûr eseri, Fazlullah Efendi hakkında en geniş bilgileri ihtiva eden yayındır. Fazlı'nın şiirlerinden örnekleri de barındıran bu eserde şairin edebî yönü “*Şiirlerinde didaktik bir eda vardır. Yalnız gazelleri daha lirik bir mahiyet arz etmektedir. Bununla beraber eserleri dil bakımından çok temiz ve güzeldir. Ulusal duyguları kuvvetli, heyecanı çok bir şairdir. Bilhassa hicivlerinde pek haşındır.*” (Aşkun: 135) ifadeleri ile değerlendirilmiştir.

Fazlullah Efendi'nin, eserlerinin çoğu kayıp olsa da, velûd bir müellif olduğu söylenebilir. *Şihabü'l-kudret fî Recmî'l-Fikret* (Erdoğan 2010: 974-1006), *Münâcât-ı Bedîa* (Yıldırım 2015: 81-110) ve *el-İtidâl fî Muhabbeti'l-âl* isimli üç eseri basılmıştır. Basılan bu eserlerin dışında *Taziyenâme, Vefât-ı Nebî* (Yıldız 2015: 25-42), *Miftahü'l-basîret, Rûhu'r-rûh, Mürşidü'l-müstersîdîn, Muhabbeti'l-âl-i Abâ* ³, *Atatürk Sevgisi, Cumhuriyet Neşîdeleri, Ölüm Felsefesi, Miraciye* ve *Mevlid* isimli eserlerinin olduğu bilgisi vardır (Aşkun: 135). Bu eserlerden ilk ikisi dışında diğerleri hâlen bulunamamıştır. Ayrıca *Münâcât-ı Bedîa*'nın ikinci baskısının sonunda *Tazîmü'l-mağfûrîn fî Tecrîmî'l-menfûrîn, Keşfü's-sudûr celbî's-sürûr; Taziyâne-i Tedîb* ve *Hikemiyât-ı Fazlullah* gibi eserler de müellifin matbu eserleri arasında zikredilmektedir (Yıldız 2015: 29).

2. *el-İtidâl fî Muhabbeti'l-âl*

1911 yılında Halep'te basılan eserin ilk sayfasında şu kayıtlar bulunmaktadır:

Her Müslümânın birer dâne edinmesi elzemdir.

³ *el-İtidâl fî Muhabbeti'l-âl* ile aynı eser olması muhtemeldir.

el-İtidâl fî Muhabbeti'l-âl

Îdâdî muallimlerinden nâzım ve müellifi: Muallim Şeyh Mehmed Fazlullah es-Sivâsî.

Hakk-ı ashâbda etme kem küm

Radiyallâhu Te'âlâ anhüm

Her hakkı müellifine aiddir ve mühürsüz nüshalar sahtedir.

Haleb'de el-Bahâi Matbaası Sene: 1330.

Aruzun; *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* kalıbıyla⁴ yazılan, 535 beyitten müteşekkil *el-İtidâl fî Muhabbeti'l-âl*, Fazlullah Efendi'nin, mevcut eserleri arasında, en hacimli olanıdır. "İfâde-i Merâm" başlığını taşıyan ilk 40 beyit, mukaddime kısmı olup, Besmele'den sonra gelen 495 beyit asıl konunun işlendiği kısımdır. Şair, mukaddime; Osmanlı'nın 35. Padişahı, 114. İslam halifesi, V. Mehmed Reşad (1844-1918)'ı sitayişle anmaktadır. Şair, Sultan V. Mehmed'in, âdil bir hükümdâr olduğunu ve İslâm'a hizmet ve hâmilik ettiğini şöyle ifade etmektedir:

Yaşasın Hazret-i Sultân Reşâd

Devr-i adlinde bütün milleti şâd

Dîni te'yîdde eder hasr-ı zamân

Çünkü İslâm'a odur kehf-i amân

Var iken böyle mukaddes sultân

Rükn-i İslâm'a kim eyler bühtân (B. 2-4-6)

Fazlı, bu bölümde Hz. Peygamber'in bir hadisini manen iktibas ile *neyh-i anî'l-münker* (Dinin yasakladığı şeylerden kaçınma)'i dert edinmenin, ulemâ ve ümeraya ait vazifelerden biri olduğunu şöyle ifade etmektedir:

⁴ Eserde, ilk tef'ilenin "fâ'ilâtün" ve son tef'ilenin "fa'lün" olduğu çok sayıda beyit vardır.

*Nehy-i münkerde durur mu ulemâ
Var iken men'ine kudret zîrâ*

*Bir hadisinde dedi Peygamber
Her kim etmez ise nehy-i münker*

*Gönderir türlü belâ Hazret-i Hak
Âmmaya zâhir olur gayret-i Hak*

*Ulemânın kılıcı v'az u lisân
Ümerânın sözüdür seyy ü sinân*

*Kim ederse alenen bir isyân
Bir cezâ eyler ana şâh-ı cihân (B. 10-14)*

el-İtidâl fî Muhabbeti'l-âl, ehl-i beyte duyulan sevginin bir tezahürü olarak yazılmıştır. Mukaddime kısmında eserin niteliği üzerinde duran beyitlerle asıl konuya girişin hazırlığı yapılmıştır. Bu bağlamda “Ben hikmet eviyim Ali de onun kapısıdır.” Hadis-i şerifini de hatırlatan beyitler, asıl konunun habercisidir:

*Dâmen-i Haydar'ı tutdum muhkem
Eyledim nefis ü hevâyı ebkem*

*Girmişiz bâb-ı Alî'den şehre
Almışız ilm-i ledüнден behre*

*Dergehim bâb-ı Alî'dir şâhım
Götürür Hakk'a beni şeh-râhım*

Hamse-i Âl-i abâdır sâyem

Âşıkım gözyaşudur sermâyem (B. 24-27)

Fazlı, ehl-i beyt sevgisini şiirle ifade etmiştir. Şiir yazma yeteneğini, Allah'ın kendisine bahşettiği bir ihsan olarak görmektedir. Bu bahş neticesi kaleme aldığı eseri havas-avam ayrımı olmaksızın herkesin okumasını istemektedir. Zira bu eserin, okuyanın irşâdına vesile olacağını söylemektedir. Şair, mukaddimenin son beyitinde Hz. Muhammed'e sonsuz selam göndererek bu bölümü bitirmektedir:

Mustafâ'ya ola bî-had selâm

Hayr ile eyleyelim feth-i kelâm (B. 40)

el-İtidâl fî Muhabbeti'l-âl, Allah'a hamdin ifade edildiği ve O'nun Habib'inin yüceltildiği bir beyitle başlamaktadır. Mukaddime kısmında övülen Sultan V. Mehmed'in, bu bölümde de methiyesine devam edilmiş, İslâmiyet'in muhâfızı olması dolayısıyla ona dua edilmesinin lüzumuna değinilmiş ve ona dualar edilmiştir.

el-İtidâl fî Muhabbeti'l-âl; tevellâ (Ehl-i beyti ve onları sevenleri sevmek) ve teberrâ (Ehl-i beyti sevmeyenleri sevmemek) kavramları üzerinde şekillenmiştir. Öte yandan eserde, Müslümanların sadece Âl-i abâyâ değil, bütün ashab-ı kirâma muhabbet duymaları gerektiği belirtilirken, Hz. Peygamber'in etrafında kenetlenen ashâbın da Âl-i abâdan olduğu ifade edilmiştir:

Hakk-ı ashâbda çokdur âyât

Hassaten anlara var tebşîrât

Verilir anlara âlâ cennet

Bizden evvel gireler bî-minnet

Ümmete her birisi bir şâfi

Yâd edilmeleri hüznî dâfi (B. 52-54)

Oldu İslâmları şâyân-ı kabûl

Denilir bunlara da Âl-i Resûl (B. 113)

Fazlı, ashabın Âl-i abâdan sayılması konusunda Ümmü Habîbe bint-i Ebî Süfyân'dan (ö. 44/664) dolayı Hz. Muhammed'in kayınbiraderi olan Muaviye b. Ebî Süfyân'a (ö. 60-680) sıklıkla yer vermiş, onun meziyetlerini şitayişle anlatmıştır. Şair, Muaviye bahsine;

O Mu'âviyetü İbnü's-Süfyân

Etme hakkında sakın bir isyân (B. 55)

beyiti ile giriş yapmıştır. Hz. Peygamber'in, birçok duasına mazhar olan ve kâtipliğini yapan Muaviye'nin, Hz. Peygamber nezdinde emin bir kişi olduğunu ifade etmiştir. Bunların yanısıra, Hz. Osman'a, Hz. Ömer'e ve Hz. Peygamber'in torunlarına saygılı davranması, İstanbul'u kuşatan ilk Müslüman komutan olması ve ilim sahibi bir zat olması dolayısıyla Hz. Muaviye için övgü dolu sözler söylemiştir. Şair, bu methiyelerle beraber, Sıffın Savaşı ve oğlu Yezid (ö. 64/683) dolayısıyla Muaviye'ye lanet edilmemesi gerektiğini de belirtmektedir:

Hem ibâdet edesin Vehhâb'a

Hem de la'net kılâsın ashâba

Bu mudur mezheb-i ehl-i sünnet

Olmalı sende muhakkak cinnet (B. 59-60)

Fi'l-i evlâd ebe olmaz vâsıl

Çünkü ma'zûr görülür velhasıl (B. 425)

Âl-i abâ; Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için kullanılan bir terkiptir. Bu kelime yerine edebî eserlerde; hanedân, evlâd-ı Resûl, evlâd-ı Muhammed, hamse-i âl-i abâ, pence-i âl-i abâ gibi çeşitli kelime ve terkipler de kullanılmıştır. Eserde, genel olarak ashabın methinden sonra;

Bana imdâd edin ey Âl-i abâ

Şânınızda dedi Hak Fi'l-kurbâ (B. 179)

beyiti ile Âl-i abânın methine geçilmiştir. Bu bölümde sırasıyla; *şir-i Hudâ* olan Hz. Ali, *hayrû'n-nisvân* olan Hz. Fatıma, *kurretü'l-ayn* olan Hz. Hasan ve Hüseyin yâd edilmiştir. Şairin ifadesine göre bu dört zat, İslâmiyet'i ayakta tutan ve dinin yayılmasında önder olan şahıslardır:

Her biri dîn-i Muhammed'de amûd

Sâ'iri bunlar ile buldu vücûd (B. 195)

Eserde, Âl-i abâyâ muhabbet duyulmasının vâcib / şart olduğu pek çok beyitte dile getirilmiş olup, bu beyitlerden bazıları şunlardır:

Size cân ile muhabbet vâcib

Nass-ı Kur'ân ile hürmet vâcib (B. 180)

Hürmet-i Haydar u Zehrâ Hasaneyn

Şart-ı İslâm gibi oldu bize deyn (B. 183)

Bulmak istersen eğer râh-ı sedâd

Âl-i Peygamber'e et hubb u vedâd (B. 219)

Fazlı, ehl-i beyte muhabbet duyma noktasında Hz. Ali'ye ithaf edilen "Bende iki grup insan mahvoldu: Sevgi ve düşmanlıkta aşırı gidenler." (Yılmaz 2003: 186). Sözünü hatırlatmayı da ihmal etmemiştir. Şair, bir beyitte Hz. Ali'nin bu sözüne telmih yapmış ve devamında, ehl-i beyte beslenen duygularda itidalli olunması gerektiğini ifade etmiştir:

Murtazâ maksadını etdi beyân

Heleke fiyye demişdi isnân

Mabğuz-ı müfrit u hubb-ı müfrit

Oldular rütbelerinden sâkıt

Mutavassıt gideriz biz her ân

Çünkü ifrât ile tefrît noksân (B.210-212)

Evlâd-ı Muhammed'i sevmek ve onlara hürmet etmek nasıl sevap ise, onları sevmemek ve onlara kin beslemek de bir o kadar günâhtır. Şair, Âl-i abâyı sevmemenin günâh olduğunu hatta onları sevmeyen kişinin imanının tehlikeye girdiğini şöyle ifade etmektedir:

Bir ağızdan dediler müctehidîn

Anları sevmeyen oldu bî-din (B.205)

Dediler müttefikân ehl-i tarîk

Anları sevmeyen oldu zındık (B.208)

Kim ki ashâbına söyler galatât

Bulamaz yevm-i kıyâmetde necât (B.278)

Muaviye'den sonra tahta geçen Yezid b. Muaviye'ye tabi olmayan Hz. Hüseyin'in ve yakınlarının Kerbela'da şehit edilmeleri İslam tarihinin elim vakalarından biridir. Hz. Peygamber'in "gözümün nuru" dediği torununun şehit edilmesi, Müslümanların gönüllerinde tedavisi mümkün olmayan bir yaranın açılmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber'e duyduğu muhabbeti, gösterdiği saygıyı ehl-i beytine de duyan ve gösteren ümmetin şairleri, bu meşum olayı zaman zaman zikretmiş ve adına *maktel-i Hüseyin* denilen müstakil eserler yazmışlardır.

Fazlı, ehl-i beytle alâkalı kaleme almış olduğu bu eserinde Kerbela olayına değinmeyi ihmal etmemiştir. Hz. Hüseyin denildiğinde hüzne gark olduğunu ifade eden şair, eserinin 405-427. beyitlerinde Kerbela vakası üzerinde durmuştur. Kerbela hadisesinin anlatıldığı beyitlerden bazıları şunlardır:

Âh Hüseyin dense eğer bir def'a

Başlıyor 'arak hayâtım kıt'a

*Kerbelâ vak'asını yâd etsem
İstediğim gibi feryâd etsem*

*Aldı ortaya anı bin gümrâh
Sanki hurşîde çöker ebr-i siyâh (B. 405-407)*

*İndi feryâdına ervâh-ı Nebî
Geldi imdâdına hep Kerrûbî (B. 413)*

Kerbela hadisenin anlatıldığı bölümün sonuna yaklaşıırken, bu zulmün yaşanmasında kimlerin payı varsa, onların hepsine beddua edilmektedir:

*Râzi vü kâtilinin âmirinin
Cârih u fâsid u hem câsirinin*

*Allâh her türlü cezâsın versin
Rûz-ı mahşerde sezâsın versin (B. 419-420)*

Eserin sonlarına doğru şâir, okuyucuya çeşitli konularda nasihatler vermektedir. Ehl-i beytin her zaman hürmet ve rahmet ile yâd edilmesi, buğzun Allah için yapılması, nefse teslim olmama, insanların kusurlarını araştırmama gibi hususlar bu nasihatlerden bazılarıdır.

el-İtidâl fî Muhabbeti'l-âl, Şeyh Rıza Talebânî'nin⁵ (ö. 1326/1909) mezar taşında yazan ve Türkçe tercümesi "Ya Resulallah! Ne olur Ashab-ı Kehf'in köpeği gibi ben de senin ashabınla beraber cennete gireyim. O (Kıtmir), cennete gitsin ben cehenneme gideyim, bu revâ mıdır? O Ashab-ı Kehf'in köpe-

⁵ Şeyh Rıza Talebânî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Jumaa Qadir Mohameed, "Şeyh Rıza Talebânî'nin Türkçe Şiirleri" (Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2013), 2-10.

ğiyse ben de senin ashabının köpeğiyim.”⁶ olan Farsça dörtlüğe telmih yapılarak ve cennetin derecelerine nâil olmak isteyen birinin, ashaba salavat getirmesi gerektiği ifade edilerek son bulmaktadır.

SONUÇ

Ashaba ve bilhassa ehl-i beyte duyulan sevginin bir tezahürü olan *el-İtidâl fî Muhabbeti'l-âl*, konusu itibariyle özgün bir eserdir. Eserde, ehl-i beyte duyulması gereken sevgi ile beraber, İslâm'ın yayılmasında ashabin gayretleri, bu noktada kendi içlerinde çıkan birtakım anlaşmazlıklar, müçtehidinin bazı ashab hakkındaki görüşleri ve Kerbela hadisesi gibi çeşitli konulara da değinilmiştir. Hz. Peygamber'in nesline ümmetin duyduğu muhabbet, özellikle Kerbela hadisesinden sonra, sevgiden ziyâde bir taraftarlık hâlini almıştır. Onları aşırı sevenlerin bu taraftar tutumu, muhalif tarafta da ehl-i beyte karşı bir nefretin oluşmasına yol açmıştır. Birbirine tamamen zıt olan bu iki hissiyâtın varlığı Mehmed Fazlullah'ı böyle bir eser kaleme almaya yöneltmiştir. Müellif, eserinde sık sık Hz. Peygamber'e duyulan muhabbetin onun nesline de duyulması gerektiğini dile getirirken, bu konuda asıl olması gerekenin itidali elden bırakmamak olduğunu defaatle belirtmiştir.

İfâde-i Merâm

fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün

1 ‘Ârifâne edeyim ‘arz-ı merâm
Olunuz siz de ifâdâtıma râm

Yaşasın Hâzret-i Sultân Reşâd
Devr-i ‘adlinde bütün milleti şâd

Mülki ihyâ ediyor fermânı
Oldu hâkîyla cihân sultânı

⁶ Dörtlüğün Farsçası için bk. İbnülemin Mahmut Kemal İnâl, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 1499.

Aynı dörtlüğün Molla Camî'ye ait olduğu bilgisi de vardır, bk. <http://lisanifarisi.net/category/molla-camiden-5/> (Erişim: 04.04.2016).

- Dîni te'yîdde eder ھاşr-ı zamân
Çünkü İslâm'a odur kehf-i amân
- 5 Hüküm ü fermânı 'umûma meşmûl
Kılıcı hâ'in-i dîne meslûl
- Var iken böyle mukaddes sultân
Rûkn-i İslâm'a kim eyler bühtân
- Müteccâsirleri imhâ eyler
Öyle bid'atleri ifnâ eyler
- Âşâr-ı İslâm'a muhâlif gideni
Öldürür dîne tecâvüz edeni
- 'Ulemâ kimselere cebr edemez
Böyle dînsizliğe hiç şabr edemez
- 10 Nehy-i münkerde durur mu 'ulemâ
Var iken men'ine kudret zîrâ
- Bir ھاdişinde dedi Peygamber
Her kim etmez ise *nehy-i münker*
- Gönderir türlü belâ ھاżret-i ھاķ
'Âmmaya zâhir olur gayret-i ھاķ
- 'Ulemânın kılıcı v'az u lisân
Ümerânın sözüdür seyf ü sinân
- Kim ederse 'alenen bir 'işyân
Bir cezâ eyler aña şâh-ı cihân
- 15 İlticâ etdi beşer sînesine
Sâye-i sehâvet şâhânesine
- Pâdişâhım yaşasın ھاşre kadar
Gelmedi sen gibi şefkatli peder

- Ben zamânında tekellüm etdim
Tarz-ı eslâfa tekaddüm etdim
- Şübühâtında tevaḳḳî edelim
Biz bu meslekde teraḳḳî edelim
- Ne yalan söyleyelim ey mîrim
Şıḍḳ ile etdi vaşiyyet pederim
- 20 Faḫl-ı Mevlâ ile olduk ma'rûf
Bize ḥâlât-ı ḥaḳḳâîḳ meḳşûf
- Benim Allâh iledir her nefesim
Ġayra yok zerre kadar hevesim
- Kalbimiz manzarallâh-ı Resûl
Hangi iblîs bulacaktır aḡa yol
- Rûḡ-ı sıbṭeyne tevessül etdik
Biz bu meslekde tekemmül etdik
- Dâmen-i Ḥaydar'ı tutdum muḥkem
Eyledim nefis ü hevâyı ebkem
- 25 Girmişiz bâb-ı 'Alîden şehre
Almışız 'ilm-i ledünden behre
- Dergehim bâb-ı 'Alîdir şâhım
Götürür Ḥaḳḳ'a beni şeh-râhım
- Ḥamse-i Âl-i 'abâdır sâyem
'Âşıkım gözyaşıdır sermâyem
- Hest ü nîsti nazarımda seyyân
*Lâ-vücûdü'l-ḡaber ke'l-'ayân*⁷

⁷ Haberin var olması gözle görmek gibi değildir.

- Bulmuşuz Hâk ile maḥviyyet-i tâm
Vermişiz mertebe-i ‘aşka ḥitâm
- 30 Münkerâta çekeriz sedd-i sedîd
Mezheb-i şer‘i biz etdik tecdîd
- Sözlerim oldu bunun’çün meşhûr
Bâtınen olmuş idim ben me’mûr
- Râh-ı nâ-reftede olmaz mesken
Söyledim doğruyu mehmâ-emken
- Bu ‘ilm-i kesb değil mevhibedir
Bize Allâh tarafından hibedir
- Ḥal olurdu bana cümle şüphem
Kalmadı dinde şüphem müphem
- 35 Her kim eylerse eder kendine
Kimse bir kıl koyamaz bu dîne
- Eyledin mübtedi‘ini ilzâm
Okusun cümle ḥavaş ile ‘avâm
- Mâsivâyı koma dilde şâd ol
Bu kaşîdem oku da irşâd ol
- Bundadır ḥâşılı kesdirme cevâb
Seni iḳnâ‘ eder elbet bu kitâb
- Olmak istersen eğer ehlullâh
Sana kâfî eşer-i Fażlullâh
- 40 Muştafâ’ya ola bî-ḥad selâm
Ḥayr ile eyleyelim feth-i kelâm

Bismillâhîrrahmânirrahîm

Olsun Allâh'a nice tahmîdât
Dağı Peygamberine temcîdât

Pâdişâha edelim hayr du'â
Bize farz oldu du'âsı zîrâ

Dâ'imâ dîni şiyânet ediyor
Nâsa haqqıyla hilâfet ediyor

Yaşasın Hazret-i Sultân Reşâd
Ede iqbâlîni Allâh müzdâd

45 Evvel izhâr-ı haqqîkat edelim
Sonra bu dîni şiyânet edelim

Çünkü bid'atlerimiz pek çokdur
Âhiretde yüzümüz hiç yokdur

Müselmânım diye da'vâ satarız
Bir de aşhâb-ı Nebî'ye atarız

Buna râzı mı Resûlü's-sâkaleyn
Bu mudur meslek-i Şâh-ı Hasaneyn

*Sebeķat âyetü minnâ'l-ḥusnâ*⁸
Eyledi şânlarını müsteşnâ

50 Kimi aşhâb-ı kirâm-ı sâbık
Kimisi Âl-i 'izâm-ı lâhık

Hele Enşâr u Muhâcir mes'ûd
Anlara mağfiret-i Haq mev'ûd

⁸ "Yaptıklarına karşılık katımızdan kendileri için iyi şeyler yazılmış olanlar, işte onlar cehennemden uzak tutulanlardır." (Enbiya, 21/101).

Hakk-ı aşhâbda çokdur âyât
Haşşaten anlara var tebşîrât

Verilir anlara ‘âlâ cennet
Bizden evvel gireler bî-minnet

Ümmete her birisi bir şâfi‘
Yâd edilmeleri hüznî dâfi‘

55 O Mu‘âviyetü İbnü’s-Süfyân
Etme hakkında şakın bir ‘işyân

Şâdır oldu aña emr-i Nebevî
Olma hem-hâl gürûh-ı bedevî

Ne kadar sevgili ki yanında
Hâl-i ümmet dedi bak şânında

Mü‘minînin dâyesi oldu bu zât
Sû-i zan etme sen ey ‘âli-şîfât

Hem ibâdet edesin Vehhâb’a
Hem de la‘net kılasın aşhâba

60 Bu mudur mezheb-i ehl-i sünnet
Olmalı sende muhakkağ cinnet

Anlara hürmet eyle medyûnsun
‘Âlim olsan bile sen mağbûnsun

Şalavât eyle kıalarsan tebcîl
Bir de la‘netle edersin taḥcîl

Ya bu turşu ne bu perhîz nedir
Bu taḥdir ne bu dehlîz nedir

Getirir Âline yüz biñ şalavât
Bir de işler nice biñ ḥaltıyyât

- 65 Etdi hâkında Nebî böyle du'â
Rabbenâ sorma aña etme ezâ

Aña ta'lîm-i kitâb et u hesâb
Eyle yâ Rab anı mahfûz-ı 'azâb

Ğazabından dahî te'mîn eyle
Beldelerde anı temkîn eyle

Dedi *Vâleyte fe ahsin*⁹ Nebevî
Oldu bu remz ile şâh-ı Emevî

Dedi *În künte melikte fe ahsin*¹⁰
O dahî oldu hâkikat muhsin
- 70 Etdirdi bu hadîs-i istirhâm
Ki hilâfet ola zâtına tamâm

Bâ-ıuşûş ki ola râvi-yi hadîs
Aña lâyıķ mı kelâm-ı telvîs

Çâr-ı yârında olup mu'temedi
Aña bir kimse fenâsın demedi

Oldu 'Oşmân'a Nebî'ye aķrab
Şaķın urma aña nîş-i 'aķreb

Ėasaneyn'e nice ta'zîm etdi
Anları nefesine taķdîm etdi
- 75 O dühât-ı 'Arabın 'âlisî
Oldu yigirmi sene Şâm vâlisî

En yakını idi Zî'n-nûreyn'in
Yerine geçdi ümem-i Ėasan'ın

⁹ (Biri senden) yüz çevirdiğinde dahi (ona) iyilik yap.

¹⁰ Memleketlere hâkim olduğun zaman iyilik et.

- Çok naşihat ederek sıbt-ı Resûl
Ba‘zı şartlarla anı etdi kabûl
- Oldu bâ-kavl-i şarîh-i Nu‘mân
O hilâfetde şahîha o zamân
- Dedi remz ile Nebî-yi ‘alâm
Biter anınla rehâ-i İslâm
- 80 Yâ demiş olmalıdır Peygamber
Yâ kerâmet ya ferâsetle ‘Ömer
- Keşf edip derdi Cenâb-ı Fârûk
Bu yiğit kisrâ’l-‘Arab ey maḥlûk
- Nice yıl oldu Resûl’e kâtib
O ûlû’l-emre itâ‘at vâcib
- Anı takdîs ile ta‘zîm edesin
Ne revâ ға‘n ile tecrîm edesin
- Naḳz-ı ‘ahd etmedi îmânı tamâm
Oldu bu ümmete ḥaḳkıyla imâm
- 85 Verdi bu ümmete bir müjde Nebî
Derdi aşḥâbına her günki gibi
- Kim ki deryâda eder ḥarb u ğazâ
Cennet u mağfirete oldu sezâ
- Zâtıdır ḥarb eden evvel mecran
Yazayım menkıbesin muḥtaşaran
- İşte meydândadır âşâr-ı selef
Zâtına münḥaşır oldu bu şeref
- Almadı bu şerefi bir aşḥâb
Varamaz ka‘bına yüz biḡ aḥbâb

- 90 Fuğarâya doludur maşrabası
Var imâretde nice tecrübesi

Dîn-i İslâm'a edip bezl-i vücûd
Kayser-i Roma'da gönderdi cünûd

Var idi oğlu Yezîd-i ma'yûb
Orada kaldı şehîden Eyyûb

Abluka eyledi Kostañtîn'i
Etdi haqqıyla şıyânet dîni

'Avdetinde alınca Kıbrıs
Hasedinden öle yazdı iblîs
- 95 Ne bilir kıymetini bî-viddân
Devr-i 'adlinde alındı Sûdân

Kim atar fâtiḥ-i Türkistân'a
Ben cesâret edemem bühtâna

Ġarb'da Kırvâni'de almışdı cünûd
Şark'da tâ Çin'e kadar gitdi ḥudûd

Çıkdı hep mu'cize-i Peyğamber
Vaḳti geldikçe olurdu ızhar

Der idi böylece maḥbûb-ı Ḥudâ
İbn-i Süfyân maḡlûb olmaz ebedâ
- 100 Erişince bu ḥadiş derdi 'Alî
Bilsem etmezdim anınla cedeli

Aḡa baş egdi 'umûmen tersâ
O fütûḥâtide tâḳat-fersâ

Fikri pek parlak idi dûr-endîş
Düşmânın baḡrın ederdi taḥdîş

- Dedi bir gün o Nebî-yi Raḥmân
Severim ikinizi bâ-dil ü cân
- Var idi Ümmü Ḥabîbe'yle bu zât
Bu beşâretle bulurdu ḥayât
- 105 Ne büyükdür şeref-i kurbîyyet
Hele ol rütbe-i aşḥâbiyyet
- Ba'zı aşḥâba mü'elleftendi
Yine İslâm'la müşerrefdendi
- Kimi ḥavfindan edip istîmân
Mal için kimi edipdi imân
- Kimi teksîr-i müslimîne sebep
Kimi de takviye-i dîne sebep
- Birbirin dîne ederdî da'vet
Mâḥaşal oldu büyük bir kuvvet
- 110 Girdiler cân u göñülден dîne
Cümlesi lâıık olur taḥsîne
- Etdiler ki o kadar istînâs
Anlara yol bulamazdı ḥannâs
- Ḥâşılı dinleri olmışdı metîn
Buldular mertebe-i 'illiyîn
- Oldu İslâmları şâyân-ı kabûl
Denilir bunlara da Âl-i Resûl
- Dedi Cibrîl'e Nebî eyle beyân
Kâtib olsun mu bu İbnü's-Süfyan
- 115 Bu sû'âle dedi Cibrîl-i Emîn
O emîndir sen anı et ta'yîn

Cümle aşhâb ile o rehberdir
Kâtib-i Hâzret-i Peygamberdir

Çok değil olsa da kabrinde o hay
Çünkü olmuş idi kâtib-i vahy

Nâm-ı Peygamber'i kim eylese yâd
O muhabbetle ederdî feryâd

Olsa yanında eğerçi Kur'ân
Hakk-ı ta'zîmle olurdu kurbân

120 Şabırî fevkalhâd idi 'ilmi füzûn
Haşmını hilmî ederdî maḥzûn

O kadar şâhib-i ḥüsn-i tedbîr
Edemezdi anı kimse tenzîr

Dîn için zâtına gelmezdi kesel
'Aḳılla olmuş idi ḍarb-ı mesel

Şanki baḥr idi anın iḥsânı
Hâşılı zâtına yokdu şâni

Görmemiş çeşm-i felek bir mu'tâd
Böyle bir ḥârîka-i isti'dâd

125 Görmek istersen eğer tavşîfin
Oku İbn-i Hacer'in te'lîfin

Daha tafşîlli anın ḥârîkası
Cân yakar sâ'ika-i maḥrukası

Bir muḥaddîş ki nazîri nâ-yâb
Raḥmetullâhi 'aleyhi'l-vehhâb

Gelmez imlâya anın menkıbesi
Bâyezîd'den de büyük mertebesi

- Şîr-i Yezdân-ı ‘Alî efkahe
Kerremullâhu Te‘âlâ veche
- 130 Aña ihvân dedi fâcir demedi
Aña bâğî dedi kâfir demedi
- Dedi ‘ümerâ Nebî-yi server
Seni bir bâğî fi’e qatl eyler
- Dem-i ‘Oşmân’ı talebdir bu kelâm
Gelecekden der idi hayr-ı enâm
- Velev olsun fi’e-yi bâğîye o
Mûcib-i la‘net olur mu buna bu
- Hâzretin sevdiğini sevmelidir
Kim diyormuş aña buğz etmelidir
- 135 Haddini bil o kadar etme dırâz
Bura Sünnî yeri sanma Şîrâz
- Aña hem-denک olamaz biñ Sîbeveyh
Sen de gel di Rađiyallâhu ‘aleyh
- Dedi hem böyle İmâm-ı Rabbânî
O müceddid idi elf-i şânî
- Naşşibendidir ‘adîmü’l-emşâl
Hâcegân içre budur ehl-i kemâl
- Heb muhabbet ederiz bu zâta
Bakınız yazdığı *Mektûbât’a*
- 140 Bu huşûşî niçe taşvîr etmiş
Aña ta‘n edeni tekdîr etmiş
- Qâtil-i Hamza iken bak Vaşşî
Oldu hem-qadr Bilâl-i Hâbeşî

- Dense bu âlinin ednâsıdır
Tâbi'înin yine mevlâsıdır
- Hzret-i Veys o makâmı bulamaz
Yine Vaşî'yle berâber olamaz
- Yokdur aşhâbın içinde ednâ
Cümlesi yek diğerinden a'lâ
- 145 Her biri oldu güneşden ezher
Rû'yet-i Hzret'e nâ'il-i mazhar
- Efdâl-i Âl-i Resûl-i Mevlâ
Çâr-yâr u Hasaneyn u Zehrâ
- Ca'fer u Hamza 'Aqıl u 'Abbâs
Ru'esâ-yı şühedâ hayrû'n-nâs
- Şâniyen Talha Zübeyr S'ad u Sa'id
'Abdurrahmân bin 'Avf sonra 'Abîd
- Şâlişen kırk kadar aşhâb-ı kirâm
Kıdemi var idi beyne'l-İslâm
- 150 Oldu aşhâb-ı Bedir hem Rıdvân
Cümlesi yek diğerleriyle ihvân
- Kimi mânend-i bedir kimi nücûm
Etdiler her biri küffâra hücûm
- Her biri fâtiḥ-i dünyâ sayılır
O fazîletlere 'âlem bayılır
- Cân fedâ eylediler bu dîne
Gtdiler fetḥ ederek tâ Çin'e
- Böyle emretmiş idi Fahr-i Rüsûl
Eşer-i aşhâbdadır hayr-ı sübûl

- 155 Tarziye etdi ‘umûmen Allâh
Söyleyin kaldı mı anlarda günâh

Hangi bir müjdeyi tahrîr edeyim
Hangi bir âyeti tefsîr edeyim

Tarziye etdi Hudâ Kur’ân’da
Ve raḍû ‘anhu¹¹ buyurdu anda

Anlar ‘uḡbâ derecâtın buldu
Bize hürmetleri vâcib oldu

Ne büyük rütbe ne ‘âlâ derece
Etdi anlarla Te‘âlâ derece
- 160 Aldılar her biri bir devlet u şân
Kodular nâmların ibkâya nişân

Biḡ kitâb etmelidir ki taṣnîf
Her biri ancak olunsun tavṣîf

Kimi Enşâr u kimi hâcirdir
Anlara dil uzadan fâcirdir

Etmedi hiç biri irḡâ-i ‘inân
Dinde kesb eylediler iṭmî’nân

Var mı bundan büyük âyâ müjde
Ede Peyğamberimizle secde
- 165 Na’il-i şoḡbet-i Peyğamber ola
Dem-be-dem mertebesi berter ola

¹¹ “Rableri katında onların mükâfatı altlarından nehirler akan Adn cennetleridir, orada ebediyyen kalacak olanlardır. Allah onlardan razı ve onlar Allah’tan razıdır. İşte bu mükâfat Rablerine derin saygı duyanlara mahsustur.” (Beyyine, 98/8)

Bir de zâtına fazâhat edesin
Hem de ümîd-i şefâ'at edesin

Tâ'an-ı Âla şefâ'at vâsıl
Olamaz derdi Nebî velhâsıl

Kim ki taḥkîr ede bir aḫyârı
Ümmetin işte odur eṣrârı

Ne kabâḫatine edersin sefîh
Bu mudur mezheb-i Nu'mân-ı fakîh

170 Düşme ḥaḳḳında sakın evhâma
O şefâ'at eder ehl-i Şâm'a

Ḥazretin nâsa budur telḳîni
Âlime etmeyiniz tel'îni

*Lâ tesubbû*¹² buyurur ümmetine
Hedef olma o Şeh'in la'netine

Ḥaḳḳ-ı aşḫâbda kim cür'et eder
Ḥaḳḳ-ı Nebî üns ü melek la'net eder

Doğrusun söylüyorum bî-ṭarafım
Böyle derlerdi 'umûmen selefim

175 İbn-i Süfyân olamaz ḫayr-ı ḫalef
İbn-i Ḥaydar ile hem-ḳadr u şeref

Ne kadar olsa mükemmel ḫûyu
Dökemez anlara âbdest şuyu

Anların cîlve-gehi 'arş-ı Ḥudâ
Ayağı tozlarına rûḥ fedâ

¹² Sövmeyiniz.

Meded ey Şâh-ı Rûsûl Fahr-i cihân
‘Îllet-i gâ’îye-i kevn ü mekân

Bana imdâd edin ey Âl-i ‘abâ
Şânınızda dedi Hâk *Fi’l-kurbâ*¹³

180 Size cân ile muhabbet vâcib
Naşş-ı Kur’ân ile hürmet vâcib

Dest-gîr ol bu günahkâra Nebî
Sensin ancak dü cihân münteḥabı

Beni de mazhar-ı rû’yet eyle
İki ‘âlemde ‘inâyet eyle

Hürmet-i Haydar u Zehrâ Ḥasaneyn
Şarḥ-ı İslâm gibi oldu bize deyn

Yetiş imdâdına ey Şîr-i Hudâ
Sana gelmiş idi tebsîr-i Hudâ

185 Seni Peygamber ile bir severim
Ola râhında fedâ cân u serim

Çünkü ma‘şûm idin ey ‘âlî-cenâb
Her işin ḥaḳ idi mişlin nâ-yâb

Meded ey şâh-ı velâyet Haydar
Bana da bir nâzar et zerre kadar

Cümlemin vâlîde-i a‘lâsı
Ümmetin Fâtımatü’z-zehrâ’sı

¹³ “İşte bu Allah’ın, inanıp salih ameller işleyen kullarına müjdelediği şeydir. De ki “Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir karşılık istemiyorum.” Kim güzel bir iş yaparsa, onun iyiliğini artırırız. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, şükürün karşılığını verendir.” (Şurâ, 42/23.)

- Meded ey mâder-i ehl-i îmân
Bint-i Peygamber hayrû'n-nisvân
- 190 Hıfbeni okudu Cibrîl-i emîn
Seninle fâhr etdi semavât u zemîn
- Geldi senden hele on iki imâm
Merhaben derdi sana hayrû'l-enâm
- Ey benim vâlîde-i sırr-ı tâcım
Feyz-i cân-bağşına pek muhtâcım
- Dil-i virânımı âbâd ederim
*Hel etâ*¹⁴ Süresini yâd ederim
- Kurretü'l-'ayn Resûlü's-şakaleyn
O imâm-zâde Hasan ile Hüseyin
- 195 Her biri dîn-i Muhammed'de 'amûd
Sâ'iri bunlar ile buldu vücûd
- Hasan'ı dîşına alırdı Halîl
Beşiğin salları idi Cebra'îl
- Ümmetin serveri ey şâh Hasan
Bâb-ı dînde sen idin fitne kesen
- Yâ Hasan merhâmet et *huz bi-yedî*¹⁵
Bize dâreynde eyle mededi
- Benzemez şâh Hüseyin'e bir merd
Gerdenin öpdü cenâb-ı Ahmed
- 200 Anı âğuşına almışdı Resûl
Geldi andan niçe evlâd-ı betûl

¹⁴ "İnsan henüz yaratılmamışken üzerinden uzunca bir zaman geçti." (İnsan, 76/1).

¹⁵ Elimden tut.

Rahm et ahvâlîme mazlûm Hüseyn
Yetiş imdâdîma ma'sûm Hüseyn

Ey şeref-bağış canân-ı Şamedî
Size Allâh da selâm eyler idi

Ben ne haddim ki şenâya gireyim
Anların haqqını nazmen vereyim

Anların na'tını sanma âsân
Lâl olur Ka'b u Züheyr u Hâssân

205 Bir ağızdan dediler müctehidîn
Anları sevmeyen oldu bî-dîn

Buna Allâh u Resûlû şâhid
Kim ki sevmezse namâzı fâsid

Def' olur sizler ile harr-ı vebâ
El-meded el-meded ey Âl-i 'abâ

Dediler müttefikân ehl-i tarîk
Anları sevmeyen oldu zındık

Sanma kim fikrini tağlît ederiz
Biz ne ifrât u ne tefrît ederiz

210 Murtażâ maqşadını etdi beyân
Heleke fiyye demişdi *işnân*¹⁶

Mabğuz-ı müfrît u hubb-ı müfrît
Oldular rütbelерinden sâkıt

Mutavassıt gideriz biz her ân
Çünkü ifrât ile tefrît nokşân

¹⁶ (Benim yüzümden) iki fırka helâk oldu; (Beni aşırı sevenler ve benden nefret edenler.)

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 309-364 .

Farzdır anları sevmek iyi bil
Bak ne fermân ediyor Rabb-i Celîl

Kim sever tâbi' olur emrime
'İttibâ' etmeli Peygamberime

215 Böyle emretti dedi *Fettebi'ün*¹⁷
Hiç mi 'aqlın yok 'aceb ey mecnûn

Uyma gel nefsine ey rûy-ı siyâh
Eşer-i Peygambere git etme günâh

Hubb-i aşhâbda tevellâ ederiz
Buğz-ı aşhâbda teberrâ ederiz

Hem tevellâ vü tebarrâ bu demek
Hâric-i şer'î şerîf yok gitmek

Bulmak istersen eğer râh-ı sedâd
Âl-i Peygamber'e et hubb u vedâd

220 Sevdî mâdâm ki Peygamberimiz
Biz de sevdiğini elbet severiz

Kan döküldüyse de beyne'l-insân
O huşûsda ediniz keff-i lisân

Atmalı kûşe-i nisyâna anı
Ne bunu almalı kâle ne anı

*Vala men vala ve 'âde men 'ad*¹⁸
'Alî hakkında dedi hayr-i 'ibâd

¹⁷ "De ki "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (Âl-i İmrân, 3/31).

¹⁸ (Hz. Ali'yi) seven ona dost oldu, sevmeyen ondan yüz çevirdi.

- Dostunu eyle İlâhî mesrûr
Eyle a‘dâsını yâ Rab maḫhûr
- 225 Edin a‘dâ-yı ‘Alî’yi teşḫîş
Bu ḥadîş şânını etmez tenkîş
- Dîn ḥuşûşundaki ḥarb-i Mevlânâ
Bu ḥükmünden oluyor müsteşnâ
- İbn-i Mülcem gibi düşmânlar var
Ḳalben a‘dâsını bilmek düşvâr
- Düşmen-i Âl-i ‘abâya la‘net
Câ’iz olmaz deme bil ki sünnet
- Çıkacak ḥâdiş-e-i Zî’n-nûreyn
Şeker-âb oldu bu yüzden mâbeyn
- 230 Etdi bir kısmı tevaḳḳuf-ı aşḫâb
Etmedi bir tarafı istiḫâb
- Ḥazret-i Ḥaydar imâm-ı bi’l-ḥaḳ
Bize sevdirdi anı Rabb-i felâḳ
- İctihâdında işâbet etdi
Dîne ḥaḳḳıyla şaḥâbet etdi
- İctihâden etdi hep bu ef‘âl
Böyle yazmışdı Ḥudâ-yı Mute‘âl
- ‘Âi’şe Talḥa eder miydi cedel
Eğer olsaydı ‘adâvet evvel
- 235 Ordusun tertîb edip ḳayşer-i Rûm
‘Avn için geldiğin etdi ma‘lûm
- İbn-i Süfyân dedi imdâd ederim
Şâhibimle seni berbâd ederim

- Bu da ta'zîm-i 'Alî'ye kâfî
Ne güzel verdi cevâb Şâfî
- Emr-i dünyâ için olsaydı bu cenk
Böyle söyler miydi yek-âhenk
- Dîn için eylediler cenk ü cidâl
Müctehid her ikisi hıyır-ı ricâl
- 240 Gâlib oldu Esedullâh-ı 'Alî
Dedi hışmı meded ey şâh-ı velî
- Nâdim olmuş idi ehl-i îmân
Etdiler cümlesi de istîmân
- Dedi Peygamber edin terk-i maqâl
Kâdr u necm u nizâ' beyne'l-Âl
- Dîn için eylediler harb-i şedîd
Tarafeynden de olan oldu şehîd
- Murtaza derdi o şâhib-i sünnet
Tarafeynden olan ehl-i cennet
- 245 Emreder böyle İmâm-ı A'zâm
Anları tarziye etmek elzem
- Çünkü o Hâkim-i Muṭlak vardır
Hakk'ı ihkâk eden ol Hakk vardır
- Şüphesizdir ki o mîzân kurulur
Herkesin etdiği bir bir sorulur
- Yapılır dâ'ire-i istinâk
Hal olur mes'ele sen keyfine bak
- Haklı haksız bilinir mahkemede
Sorulur intikada ebkeme de

- 250 Der isen ki ne ile müstedel
Hükm-i Hâk öyle derim ey echel

İ'tirâz eyleme sen takdîre
Düşme o vaq'aları tasvîre

Çünkü o cîlve-i Rabbânîdir
Kadere karşı koyan cânîdir

Anların etdiği hep kendisine
İctihâdında haţâsı hasene

Şadr-ı ihvânda bulunmaz galeyân
Veneza'nâ¹⁹ ile Hâk etdi beyân
- 255 Düşme sen anlar için bir derde
Hâk alır haqqını Peygamber de

Dedi telmîhen 'Ömer 'abd-i 'azîz
Şadr-ı evveldedir o ben nâ-çîz

Benden efdal dedi o 'âlî tebâr
Atının basdığı bir zerre gubâr

Muhyîddîn hażret-i Ğavşü's-şakaleyn
Li ebi şâh Hasan ammâ Hüseyin

Dedi bizzât o Bâzü'l-Eşheb²⁰
Tâ'in-i Âl'da yokdur mezheb
- 260 Etse infâk-ı zeheb mişl-i kıbâb
O maķâmı bulamaz bir aķbâb

Şâfi'iden Hânefi'den evlâ
Hâk-i pâyi olamaz Mevlânâ

¹⁹ "Biz onların gönüllerindeki kini çıkardık; onlar artık sedirler üzerinde, karşılıklı oturan kardeşlerdir." (Hicr, 15/47).

²⁰ Abdülkadir Geylânî.

- Bak anın rütbesine ey gammâz
Seni bâbında bile kullanmaz
- Kim ki taḥkîr ede bir aşḥâbı
Aḡa sedd oldu ḡaḡîḡat bâbı
- Dedi şânında Nebiyyi Şamedî
Eyle yâ Rab anı ḡâdî mehdî
- 265 Her nebiye var idi şâḡib-i sır
Bu da olmuşdu bana kâtib-i sır
- O Mu'âviye'dir eşḡa ümmet
ḡilm u cûd u 'âlâ himmet
- Bindi bir esbe Nebiyyi 'arrâf
Bûne'yde eyledi bir gün irdâf
- Giderek sordu Nebî et telḡîn
Cisminin hangisidir bana yakîn
- Bu da batınım diyicek etdi ḡu'â
*Emle'eallâhu ve 'ilmen ḡilmâ*²¹
- 270 Etdi Peyḡamber'e ta'zîm-i ḡuşûş
O daḡi etdi ḡu'â-yı maḡsûş
- Bâ-ḡuşûş göz ile ru'yet etdi
Cân ile rūḡ ile ḡidmet etdi
- Alamazsın daha sen yâda bile
Göremezsın anı rū'yâda bile
- Var mı ḡaḡḡında 'aceb ey bedevî
Sana maḡsûş ḡu'â-yı Nebevî

²¹ Allah'ım (içimi) ilim ve güzel huy ile doldur.

- 275
- Hâle bak sen ne ki lâzım mâzî
Kim olur fi'l-i kabîhe râzî
- Anın hakkında işâret çokdur
Hem ahâdiş-i beşâret çokdur
- Qadr-i aşhâbı ne zannetdin sen
Anlara hayır du'âdır ahsen
- Sen ne oldun ki temeyyüz edesin
Hod-be-hod dîne tecâvüz edesin
- Kim ki aşhâbına söyler gâlatât
Bulamaz yevm-i kıyâmetde necât
- Duymanın hâlini yoksa hükkâm
Seni vallâhi ederler i'dâm
- 280
- Sen ne yüzle çıkasın dîvâna
Sana derlerse becâ dîvâne
- Yüzüne bakmaya hiç var mı yüzün
Bu ahâdişi oku kör mü gözün
- Verdi bir müjde o an Peygamber
Etdiler cümle şahâbe ezber
- Redd olunmaz biliriz su'al-i Nebî
İlticâ etdi dedi yâ Rabbi
- Akrabâ mı edesin sen mağfûr
Bile anlarda ola hep mesrûr
- 285
- Anların benle benim anlar ile
Aramızda hele şihriyet ola
- Müstecâb etdi du'âsın Allâh
Geldi tebşîr-i İlâhî nâgâh

- O Mu'âviye kâ'in-i dâderîdir
Zevce-i Muştafavî hâherîdir
- Nâmıdır Ümm-i Hâbibe hattâ
Rađiyallâhu Te'âlâ 'anhümâ
- Emr-i Peygamber ile 'âmildir
Mağfîret bunlara da şâmildir
- 290 Bu da cennetle mübeşşir 'Arabî
Çünkü hemşîresini aldı Nebî
- Oldu bu vâlidemiz kardaşı
Kişi dayısına atmaz taş
- Cümle ezvâc-ı Nebî aţhar
Naşş ile ümmete oldu mâder
- Hepsi 'aķit ile meşhûre idi
Pâk u 'ismet ile mestûre idi
- Hâşılı öğreniniz ey ihvân
Hâzret-i 'A'îşe hayrû'n-nisvân
- 295 Naşş ile oldu mübeşşir bizzât
Kim bulurmuş o maķâmı heyhât
- Derdi gevher saçarak cedd-i ḡasen
Şülüş-i dîni alın 'Aîşe'den
- Şânlarında diyelim biz her gün
Rađiyallâhu Te'âlâ 'anhün
- Aķrabalık sebeb-i rahmetidir
Muştafâ'nın bu da şihriyetidir
- Ķurb-i Hâşim'de işâret vardır
Aķrabalılda beşâret vardır

- 300 Olma sen anlar için âvâre
Kendi ‘işyânına bul bir çâre
- Anların mertebesi pek bâlâ
Bildiginden de ‘aliyyü’l-a‘lâ
- Hâsılı hârika-i fıtratdır
Pâkdır nâdire-i ümmetdir
- Yıkasın tâ‘at ile mihrâbı
Bir de ta‘yîb edesin aşhâbı
- Böyle hâl etmedi ehl-i sünnet
Vardır aşlında senin Şî‘iyyet
- 305 Anlar âbdestsiz alınmaz dehene
Atarız anlara ta‘n eyleyene
- Dedi o Faḥr-i Rüsûl ‘âli neseb
Her kim eyler ise aşhâbıma sebeb
- Anların râḥatını selb ediniz
Tâ‘ib olmazsa eğer ḍarb ediniz
- Deyiniz sebb edene siz de kamu
*La ‘netullâhi ‘alâ şerikumu*²²
- Ehl-i sünnetden olundun iḥrâc
Durma ağla başına toprak saç
- 310 Kim ki ta‘n eyleye ehl-i eṣeri
Ehl-i bid‘atdır o çekme kederi
- Budur emâresi ehl-i bid‘anın
Cümlesi menba‘ıdır her ḥud‘anın

²² Allah’ın laneti kötülüğünüzün üzerine olsun.

- Hedef-i ta'n ola aşhâb-ı hadîş
Bu ne bid'atına edersen âhbîş
- Ne zarûret var aña dahîl edesin
Anı iş güç ederek faşl edesin
- Sana Hâk öyle hesâb etmez mi
Sana âteşle 'azâb etmez mi
- 315 Kim ki bir bid'ati ihdâş etse
Birçok insân da o eşere gitse
- Bir mişil vizr u günâh bâ-defter
Yazılır mücidine haşre kadar
- Gel temessük ederek bul kıymet
Sünnete 'ind-i fesâd-ı ümmet
- Yüz şehîd icrâ ile ol me'cûr
Böyle der idi şol mağfûr
- Bir kavle hayır derlerse Hâk eğer
Sevdirir anlara Âl'im yekser
- 320 'Acem efkârına tâbi' oldun
Bir iki şâde-dil ahmağ buldun
- Bulduğun eblehi kandırdın sen
Zihn-i İslâm'ı bulandırdın sen
- Uyumuş fitne uyandırma sakın
Zihn-i İslâm'ı bulandırma sakın
- Kim ederse yeni fitne peydâ
*La'nellâhu limen eykâzahâ*²³

²³ Allah uyarana / uyandırana (fitne çıkarana) lanet eder.

Beddu‘â etdi dedi Peyğamber
La‘netin geldi sana çekme keder

325 Emreder Hâzret-i Faḥr-i ‘âlem
On dedi dinde ṭarîḳ-i eslem

Müjdeler müjdesi olsun beşere
Kimde varsa bu ḥıṣâl-i ‘aşere

Ehl-i sünnet u cemâ‘at denilir
Şihḥat-i dîni bu ondan bilinir

Ḳıble ehlinden olursa vefeyât
Eylemez terk-i cemâ‘at u ṣalât

Sebb-i aşḥab ile dînin yıkmaz
Ümmete seyf u tîrle çıkmaz

330 Mesh-i ḥafîni bırakmaz her ân
Etmez îmanda hîç şüphe gümân

Ḳıble ehline demez hîç kâfir
Ne kadar olsa da fâsîḳ fâcir

Dîn-i Mevlâ‘da mu‘âriẓ gitmez
Ḳudreti yok ise teklîf iletmez

Kılar o cum‘ayı ḥalefü‘l-fâcir
Bu ḥıṣâl ehli cemâ‘atdendir

Birini yapmasa bir kes bu onun
Ehl-i sünnetde işi yokdur onun

335 Gitmeli cümleten erkekle dişi
Ehl-i sünnet u cemâ‘at gidişi

Denir ol kimseye ḥaḳḳâ müsellim
Müslümânlar ola andan sâlim

Çıkmaya dâ'ire-i îmandan
Kimse incinmemelidir andan

Edesin Âl-i Nebîye 'isyân
Bir de derler sana ehl-i î mân

Ehl-i sünnet sana ümmet mi desin
Yoksa ki şâhib-bid'at mi desin

340 Ne desin ben daği bilmem eyvâh
Ne ile 'afv olunur yâ bu günâh

Eder aşhâb-ı Resûl'e la'net
Bir de bu hâl ile bekler cennet

Hâne-i kalbine şeytân girmiş
Senin Allâh belânı vermiş

Ehl-i bid'atde tarîkat ne gezer
Seni Allâh da bilir kul da sezer

Hâlbuki oldu biğ üçyüz bu sene
Âhîrin sen ne bilirsın sana ne

345 Daha dünkü yediğin bilmezken
Karışır güllere bir de o diken

Ehl-i beyt uğrına cânlar yansın
Doğrusun söyle ki 'âlem kansın

İftirâ ettiğin oldu zâhîr
Ehl-i î mânın 'umûmı tâhîr

Mü'minîn cümle birâderlerdir
Müslümânlıkda berâberlerdir

Bizce tercîh olunur ehl-i nakî
Kim demişdir bu sa'îddir bu şakî

- 350 Ehl-i î mânâ deriz rahmetlik
Deriz on zâta daği cennetlik

Çıkdı meydâna senin buğlânın
Var mı ta‘n etmeye yok burhânın

Girme aşhâb içine ey menfûr
Anların olsa da zenbi mağfûr

Her biri müctehidi’l-mezhebdir
Neşr-i dîn etmede bir kevkebdir

İktidâ eyle de bul hayr-ı sebîl
Var mı teşnî‘e delîlin erzîl
- 355 Sana şâ‘ir sözü olmaz hüccet
Hangi bir müctehid etmiş la‘net

Etmiş ifrât-ı muhabbet kâzım
Sana taşhîh-i ‘ağâ’id lâzım

Ehl-i sünnetçe sözün merdûddur
İctihâd bâbı bugün mesdûddur

Cümle aşhâb-ı kirâm a‘daldır
Müctehid kavli ile efďaldır

Yok muğallidlere bir başka delîl
Müctehid kavlini eyle taşşîl
- 360 İttifâk kâf‘a-i hüccetdir
İhtilâf vâsi‘a-i rahmetdir

Ümmetim derdi Nebî her hâlde
İctimâ‘ eylemez emr-i dâilde

Kim ki aşhâbıma der gayr-sezâ
Eder elbet bana da Hakk’a ezâ

- Karnı doymazdı anın da sebebi
Dedi *Lâ eşbe'ahullâhu*²⁴ Nebî
- Bir haşa eyledi mağfûr oldu
Ecr-i Vâhid ile me'cûr oldu
- 365 Farazâ olsa da muhtî demesen
Şân-ı aşhâbı gözetmen ahsen
- İctihâd etmiş e'âzım bir bir
Kalmamış dâ'i-yi şehe bir sır
- Kütüb-i dîni tetebbu' eyle
Var mı bir kıl koyacak yer söyle
- Sen haşa içre haşa eylersin
Nâ-becâ kavli gîdâ eylersin
- Sen kadar bilmediler mi fuzalâ
Kadr-i aşhâbı gözet ey budalâ
- 370 Der mürîdânına Şeyh Hâlid
Sever ancak anı 'ârif zâhid
- Şân-ı aşhâbı ne bilsin süfehâ
Cân verir nâmlarına her fuḡahâ
- Vardı bir hırḡa-i 'âlem kıymet
Almaya herkes ederdi himmet
- Müşterîsi niçe biḡ fırḡa idi
Ḥazretin giydigi bir hırḡa idi
- Aldı bilmem niçe biḡ dînâra
İftihâr etdi o da ebrâra

²⁴ Allah (onun karnını) doyurmasın.

- 375 Aña nisbet felek-i atlas-ı çul
Birde pîrâhenini verdi Resûl
- Satın aldı anı da yâr-ı Nebî
Vardı nezdinde de ezfâr-ı Nebî
- Dehen u çeşmine koydu o zarîf
Saçlarından bir iki mûy-ı şerîf
- Hep ahibbâya vaşiyyet etdi
Hâşıl anlarla cihândan gitdi
- Hâlâ kabrinde berâber medfûn
Aña ta‘rîz edenler mecnûn
- 380 İrtika etdi mü’elleflikden
Oldu şânı yüce dîni ahsen
- Aña der idi Resûl-i müte‘âl
Sen halîfe olacaksın her hâl
- Bu sebebdan ki o ‘âlî himmet
Etmedi zât-ı ‘Alî’ye bî‘at
- Salânat’çün yaradılmış ama
Kâlbenden etmezdi o meyl-i dünyâ
- İbn-i ‘Abbâs der idi ben aşlâ
Bir emîr görmedim andan a‘lâ
- 385 Şoḥbeti şâbit anın kendi faḳîh
Oldu Peyğamber’e tâ‘âti şebîh
- Tâ Hudeybiyye’de oldu İslâm
Faḳat etdi pederinden iktâm
- Böylece eylediler medḥ u şenâ
İbn-i ‘Abbâs u cenâb-ı Derdâ

- Yine Şiddîk u 'Ömer derdi kavî
Müsteşârımdır emîn bu Emevî
- Şeref-i şohbet-i Ahmed vardır
Hubb-ı dünyâ aña düşvârdır
- 390 Böyle bir zât ki meslûb-ı 'uyûb
Cümleye oldu bu maḥbûb-ı kûlûb
- Sever elbet anı Allâh-ı Ecell
Bu muḥabbet ediyor ḳadrin ecel
- O kadar kâmil idi îmânı
Râh-ı Peyğamber'e verdi cânı
- İbn-i Süfyân'da olursa bu kemâl
Diger aşḫâbda olur elsine lâl
- Ḥayr-ı aşḫâba olunsa nisbet
Bulamaz zerre kadar bir ḥaşlet
- 395 Var kıyâs eyle kibâr-ı aşḫâb
Ne imiş ḳadr-i ḥıyâr-ı aşḫâb
- Bâ-ḥuşûş seyyid-i sâdât-ı ḥâsen
Nûr-ı ebşâr-ı cihân zât-ı ḥâsen
- Sen değil miydin eden hem iflâḥ
İki mü'mîn fi'e beyyinen ıslâḥ
- Seyyid-i ümmet ḥayr-ı âdem
Ḥâk-i pâyı ser-tâc-ı 'âlem
- Dide-i Fâtıma ey necl-i necîb
Yâ Hüseyin ibn-i 'Alî nûr-ı Ḥabîb
- 400 Şemme-i luṭfunda ḥalâ'ik ḳurbân
Zerre vaşfinda melâ'ik ḥayrân

- Bende olmaklığa eşrâf-ı ‘Arab
Biri biriyle ederlerdi hârb
- Nâmları vird-i lisân-ı lâhût
Vaşf-ı sıbında hâlâ’îk-i mebhût
- Şânını etdi melekler tebcîl
*Lâ fetâ*²⁵ derdi ‘Alî’ye Cibrîl
- Bana nuşret yeter imdâd-ı ‘Alî
İki çeşmim iki evlâd-ı ‘Alî
- 405 Âh Hüseyn dense eğer bir def’a
Başlıyor ‘arâk hayâtım kıt’a
- Kerbelâ vaq’asını yâd etsem
İstediğim gibi feryâd etsem
- Aldı ortaya anı biñ gümrâh
Sanki hürşîde çöker ebr-i siyâh
- Mağv edip dînlerini kavm-i Yezîd
Etdiler zulm ile ol şâhı şehîd
- Simsiyâh oldu semavât u zemîn
Karalar giydi o gün Rûh-ı Emîn
- 410 Dedi efgânım işitsin Zehrâ
Ne zamân ‘adlin eder Hâk icrâ
- Cân yakar nâle-i ma’sûmâne
Görse kâfir de gelir îmâna
- Dediler titreyerek ma’sûmân
Ey kavm yok mı bir ehl-i îmân

²⁵ (Alî’den başka) yiğit, (Zülfikâr’dan başka kılıç) yoktur.

- İndi feryâdına ervâh-ı Nebî
Geldi imdâdına hep Kerrûbî
- Kimseden etmediler esteînân
Yoksa düşmenler olurdu bî-cân
- 415 Cismine sînesini açdı zemîn
Rûhuna girdi cenâh-ı Rûh-ı Emîn
- Ser-i maqtû'ı maţâf-ı melekût
Cism-i mecrûhı mezâr-ı ceberût
- Luţf-i maşşûş-ı Hudâ oldu Hüseyn
Ümmet uğrunda fedâ oldu Hüseyn
- Kim döker gözyaşı behr-i şühedâ
Görmeye rûy-ı cehennem ebedâ
- Râzi vü kâtilinin âmirinin
Cârih u fâşid u hem câsirinin
- 420 Allâh her türlü cezâsın versin
Rûz-ı maşşerde sezâsın versin
- Kim ki cânın Hasaneyn'e vermez
Harem-i vuşlata aşlâ girmez
- Yine bir gün o Nebî-yi zî-şân
Ba'zı sırr-ı kaderi etdi beyân
- Bir işin olmasın isterse Hudâ
'Ukalânın alır 'aqlın meşelâ
- Oğlunu eyledi o istihlâf
Tutmadı bunda da bir kâr-ı hilâf
- 425 Fi'l-i evlâd ebe olmaz vâsıl
Çünkü ma'zûr görülür velhâşıl

Olacak oldu muḳaddermiş o
Elimizden ne gelirmiş yâ Hû

Nâr-ı Hâḳ biz biliriz ki sönmez
Atılan tîr-i ḳazâdır dönmez

Dîn-i İslâm pek açık pek mümtâz
Çünkü yok gizli kapaklı bir râz

Başka yok biz tanırız müctehidi
Biliriz anlar ile nîk u bedi

430 Kimse anlar kadar aşlâ bilemez
Müctehidden daha a'lâ bilemez

Ehl-i bid'atden olunca ma'dûd
Seni dûzaḳda yakar o Ma'bûd

Bu fazâḫatla olur mu tâ'at
Ḥasaneyn'e bu mudur ḳarâbet

Maḳşadın tâ'at ise 'âdîdir
Çünkü bu ma'şiyete bâdîdir

Ola mâdâm ki 'işyâna sebep
Terki evlâ buyurur Ḥazret-i Rab

435 Ehl-i beytin kime vardır kîni
Kim eder nâ-bemahal nefrîni

Ḥasaneyn'e bu muḫabbet olamaz
Öyle la'netle 'ibâdet olamaz

Fikr-i İrân'a uyar mı insân
Var iken elde muḳaddes Ḳur'ân

Gitme Şîrâz'a oku işte kitâb
Bakalım ma'şiyete var mı şevâb

- Yazılır ma'şiyetin defterine
Kimse âteşde yanar mı yerine
- 440 Kâtibi vardır 'umûmen beşerin
Yazılır deftere heb hayr u şerin
- Hayra şarf et sözü itlâf etme
Nefsin bî-hûde isrâf etme
- Hayr u şer şâhibine 'â'iddir
Ben bu bâbda ne desem zâ'iddir
- Hüsni-zan etmeye me'mûruz biz
Hele tarziyede me'cûruz biz
- İyilerden iyi söz şadır olur
Kötülerden kötü söz şadır olur
- 445 Dinde etmiş fuķehâ böyle kıyâs
Bana kanmazsan eğer işte esâs
- Gidelim mahkeme-i 'irfâna
Ne diyor bak sana fetvâhâne
- Hangi bir müftî verirmiş fetvâ
Edesin Âl-i Nebî'den şekvâ
- Sened olmaz bize târîhle 'amel
Müctehid kavline bak ey tenbel
- Târîh-i Ravzatü'l-aḥbâb*'ı bırak
Tarziye iletmeni âteşe yak
- 450 Şerre câ'iz der ise 'âlem-i dîn
Yakasından tuta hep müctehidîn
- Kıl u kâli bırak o 'av'âvî
Tâ'ini oldu kilâb-ı hâvî

Olma sen mâşadağ *Ke'l-enâm*²⁶
Âşikâr olmalı dîn-i İslâm

Dîn-i İslâm'ca bî-mezhebsin
Ne diyem belki 'Acem meşrebsin

Etme aşhâb-ı Resûl'e bühtân
Kurb-ı sulţân ola nâr-ı sûzân

455 Tâbi'-i fikr-i şeyâtîn olma
Dâhil-i kısm-ı melâ'în olma

Râfîzî olma olursun qallâş
Fırqa-i nâcîden ol kardaş

Boyna takmak ile teslîm taş
'Alevî oldu mu bir Bektâşî

İ'tikâd u 'ameliyyât elzem
Bu tarîkatde niyyât elzem

Ehl-i sünnet olalım hem-mezheb
Sürh-i serlik yakışır şey mi 'aceb

460 Düşdü bu mezhebe âhîr ümmet
Hep taqiyye ediyorlar şûret

Söyledir gayret-i dîniyye Nebî
Yaka Hâk nâr-ı cehennemde seni

Hîç mi sen görmedin âyâ mekteb
Var mı İslâm'da beşinci mezheb

Bu 'adâvet süre mi haşre kadar
İstemez böyle muhabbet Haydar

²⁶ "(And olsun ki, cehennem içinde birçok cin ve insan yarattık; onların kalpleri vardır; ama anlamazlar, gözleri vardır; ama görmezler, kulakları vardır; ama işitmezler. İşte bunlar) hayvanlar gibi (hatta daha sapıktırlar. İşte bunlar gafillerdir.)" (Arâf, 7 /179).

- Ekme İslâm içine tohum-ı fesâd
Zühd ü takvâ bu değil etme 'inâd
- 465 Sende vicdân ne gezer yok insâf
Müselmânlık bu mudur eyleme lâf
- Bizi etmez mi Hudâımız te'dîb
Âhîrîn evlâ etsin ta'yîb
- İttifâk etmiş 'umûmen fukêhâ
Evliyâ vü 'ulemâ vü şulehâ
- Âhîrîn evveluhu etmen la'net
Dediler ekber-i şart-ı sâ'at
- Eyle endîşe kıyâmetlerden
Çıkacak fitne vü âfetlerden
- 470 Bâhuşûş ki ola bu hayr-ı kûrûn
Anları ta'n eden oldu ma'ûn
- Eyle Âdem gibi Hakk'ı teslîm
Gittiğin râh şekâvet u elîm
- Ehl-i sünnetçe 'adâvet ederiz
Sizi her yerde mezzemet ederiz
- Mü'miniz mü'mine inşâf ediniz
Kînden sînenizi şâf ediniz
- Dîn-i İslâm'ı eden istihzâ
Olur elbet gâzib-ı Hakk'a sezâ
- 475 Ben Yezîd'e atarım sen daîhi at
La'enü'l-hâlîk ve'l-maḥlûkât
- Gayr-i câ'iz dedi la'net-i buḡzı
Kimse olmaz buna artık râzı

- Fikrin atmak ise at Fir‘avn’a
Söyle iblîse ‘aleyhi’l- la‘ne
- Bunların cümlesi takvâca harâm
İ‘tirâz eyleme yok başka kelâm
- İttifâk olmayacak şeytâna
Nerde kaldı o Yezîd-i sekrâne
- 480 Gerçi bende ‘Alevîyim amâ
Edemem öyle fazâhat haşâ
- Hasaneyn’e ola cânım kurbân
Pâdişâhlar kapısında derbân
- Dediler saltanat-ı dünyâyı
Buldular mertebe-i ‘ulyâyı
- Başımın tâcı cenâb-ı Zehrâ
Rađiyallâhu Te‘âlâ ‘anhümâ
- Bint-i Peygamber o ümmü’l-İslâm
Eyledi nefsi dünyâyı harâm
- 485 Yâ İlâhî dilerim Fâtıma’dan
Beni te’mîn ede hâtimeden
- Zıkr-i evlâd-ı ‘Alî’dir virdim
Cân fedâ eylemeye söz verdim
- Olmuşuz anlar için ‘ahde kavî
‘Alevîyiz ‘Alevîyiz ‘Alevî
- Kim ki dâmenlerine yüz sürmez
Zevk-i Didâr u na‘îmi görmez
- Olayım şâh-ı Hüseyin’e kurbân
Ben Hasan’dan ederim istîmân

- 490 Kim ki anlar için etmez mâtem
Aña densin mi yâ ibn-i âdem

Etme yâ Rab bu fakîri mağmûm
Feyz-i evlâd-ı 'Alî'den mahrûm

Eylerim Fâtıma'dan istimdâd
Yıkılan göğlimi etsin âbâd

Cân fedâ eylemişim vâlideme
Gide râhında vücûdum 'ademe

Melce'im bâb-ı 'Alî'dir şâhım
Yok benim kimseye eyvallâhım
- 495 Kâhreder düşmeni feryâd-ı 'Alî
Dem-be-dem virdin ola yâd-ı 'Alî

Hâzret'e olmuş idi mahrem-i râz
Evliyâ zümresine ser-eifrâz

Muştâfâ'nın o idi şâhbâzı
Geçer Allâh'a 'Alî'nin nâzı

Cân u dilden severiz ber-mu'tâd
Ehl-i beytden ederiz istimdâd

Sâye-i Hâzret-i Peygamber'de
Ser-fürû etmemişem bir merde
- 500 Murtażâ zikri 'ibâdet-i kâfi
'Âşıkâna bu sa'âdet kâfi

Farażâ dense bu Âl-i Hâşim
Ağlaya ağlaya kalmaz yaşım

Ben bu cânım size etdim teslîm
Beyninizde ediniz bir takşîm

- Eyledim doğruca ben ‘arż-ı merâm
Sende ol hâşılı bu ‘arżıma râm
- Mâsivâdan kesesin râğbetini
Sonra iksîr edesin şöğbetini
- 505 Nisbet et hâlini ey hâne harâb
Budur ancak sana kesdirme cevâb
- Nefsimizde görelim nokşânı
Tam mıdır hangimizin îmânı
- Ne ki lâzım o Yezîd-i gümrâh
Bu Yezîd nefsinden et istikrâh
- Terbiye eyle bu kâfir nefsi
Verme bî-hûde hevâya nefesi
- En büyük düşmeni eyle berbâd
Merd isen nefis ile et harb u cihâd
- 510 Hiç sorulmaz sana Şıffîn u Cemel
Kalbini taşfiye et geldi ecel
- Etme bir kimsede tefîş-i ‘uyûb
Böyle emreyledi Gâffâr-ı zûnûb
- Nâdim ol eyle enîn u zârî
Ehl-i bid‘at demesinler bâri
- Bulasın ‘ind-i Hudâ’da rûtbe
Eyle ‘işyânına ciddî tövbe
- Oku tefsîr u hadîş u fıkıhı
‘Amel et âhîrete gitme tehi
- 515 Kimde var ise tarîk-i takvâ
Kimseden eylemez aşlâ şekvâ

- Kişi nokşânını eyler ikmâl
Gelmeden mevte eder istikbâl
- Kim ki nokşânı idrâk eyler
Hâk-ı aşhâbda imsâk eyler
- Cân u dilden sevelim Mevlâ'yı
Hayr ile zîkr edelim mevtâyı
- İttifâk etdiler ehl-i îmân
Anlara ta'n edenin hâli yamân
- 520 Biz de izzât-ı hakikat ederiz
Hâ'in-i dîne 'adâvet ederiz
- İşidin siz de ey ehl-i sünnet
Etmeyin hâ'in-i dîne hürmet
- Dosta dost düşmene düşmen olunuz
Buğz-ı fi'llâh ile cennet yolunuz
- Yeme içme deme anlarla kelâm
Alma kız gitme aña verme selâm
- Varmasın hastasına gelse ecel
Düşmen ol anlar ile etme cedel
- 525 İftirâk eyleme kardaşlardan
Uzak ol sen o kızılbaşlardan
- İster isen ola îmânın tâm
Atasın anlara bâ-ıyâ-i îmâm
- İctihâd-ı fukêhâ 'ayn-ı şavâb
Böyledir hâşılı ahkâm-ı kitâb
- Ma'siyetle yazılır mı hasene
Cân ile sev ki gerekdir hasene

- Anlara hürmet-i kalbiye gerek
Cümle aşhâbına tarzîye gerek
- 530 Hakk-ı aşhâbda etme kem küm
Rađiyallâhu Te‘âlâ ‘anhüm
- ‘Alevî olma demem ol ‘Alevî
Söylesinler sana Sünnî senevî
- Dedi bir tâlibü’l-eltâf-ı Hudâ
Tâlebâniden olan Şeyh Rızâ
- Seg-i Aşhâb-ı Kehf’dir mağfûr
Dâr-ı cennetde mükerrerrem mesrûr
- Ne revâ kim seg-i aşhâb-ı Resûl
Ola dûzahda mükedder u melûl
- 535 Kim ki cennetde dilerse derecât
Versin aşhâb-ı Resûl’e şalavât
- Nâzîmü’l-fakîr Mu‘allim Şeyh Mehmed Fazlullâh**

KAYNAKÇA

- Arslanoğlu, İbrahim. *Sivas Meşhurları*. Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.
- Aşkun, Vehbi Cem. *Sivas Şairleri*. Sivas: Sivas Halk Evi Yayını, 1948.
- Erdoğan, Mehtap. “Tevfik Fikret’in *Tarih-i Kadîm*’ine Mehmed Fazlullah’ın Reddiyesi: *Şihâbü’l-kudret fî Recmî’l-Fikret*”. *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 5/1 (2010): 974-1006.
- Günaydın, A. Necip. *Erzurum Kongresine Katılan Sivas Vilayeti Delegeleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Atatürk Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2002.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- Jumaa Qadir, Mohameed. “Şeyh Rızâ Talebânî’nin Türkçe Şiirleri”. Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2013.
- Olcaytu, İbrahim. *Folklor Defteri II (1907-1945)*. Ankara: Kalan Yayınları, 2001.
- Yıldırım, Yusuf. “Fazlullah Moral’in *Münâcât-ı Bedîa* Adlı Eseri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 2 (15 Aralık 2015): 81-110.
- Yıldız, Âlim. *Sivaslı Şairler Antolojisi*. İstanbul: Sivaslılar Vakfı, 2003.
- Yıldız, Âlim. “Fazlullah Moral’in İki Mesnevisi: *Taziye-nâme ve Vefât-ı Nebî*”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2005): 25-42.
- Yılmaz, Mehmet. *Dört Halifeden Vecizeler Sözlüğü*. İstanbul: Şule Yayınları, 2003.
- <http://lisanifarisi.net/category/molla-camiden-5/> (Erişim: 04.04.2016).

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 365-408

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 365-408

✽ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✽

İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te'vili Sorunu

The Issue Concerning the Explanation of the Mutashâbih Verses

in the First Period of Ash'arî Kalâm

Yakup Bıyıkoglu *

ÖZ

Eş'arî kelâmının kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî olup ortaya koyduğu esaslar, İbn Fûrek ve el-Bâkîllânî ile yaklaşık bir asır sonrasında erken dönem olarak teşekkülünü tamamlamıştır. Bu minvalde Eş'arî ve ilk dönem ikinci kuşak talebeleri, nasların zahirine bağlı kalmışlardır. Özellikle kelâm tarihinde ayrışmalara sebep teşkil eden müteşâbih âyetler konusunda te'vil cihetine gitmemişlerdir.

ABSTRACT

The principles of Ash'arî kalâm, whose founder is Abu'l-Hasan al-Ash'arî, completed their first period after one century with İbn Fûrak and al-Bâkîllânî. In this period, Ash'arî and his second-generation students adhered to the apparent meaning of the verses. In particular, they did not choose to explain the metaphorical meanings of the expressions of the Qur'ân which caused separations in

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
Assistant Professor, University of Namık Kemal, Faculty of Theology, Department of Tafsir.
Tekirdağ/Turkey (yusufabiyik@hotmail.com).

♦ Bu makalenin bir bölümü, "Hasan el-Eş'arî'nin Kur'an'ı Anlama, Yorumlama Yöntemi ve Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı" başlığı altında Uluslararası "İmam Eş'arî ve Eş'arîlik" adlı Sempozyumu'nda tebliğ olarak tarafıma sunulmuştur.

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ This paper is the final version of an earlier announcement called "Hasan el-Eş'arî'nin Kur'an'ı Anlama, Yorumlama Yöntemi ve Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", not previously printed, but orally presented at an international Symposium called "İmam Eş'arî ve Eş'arîlik", the content of which has now been developed and partially changed.

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Bu dönem Eş'arî âlimler, Allah'ın sıfatları ve özellikle haberî sıfatlar hususunda âyetleri te'vil etmekten sakınmışlardır. Onlar, sadece lügat olarak bu sıfatları anlamaya çalışmış, bunların mahiyetleri hakkında sessiz kalmışlardır. Yine Kelâm tarihinde önemli bir tartışma olan kelâmullah'ın yaratılmışlığı ve Allah'ın görülmesi meselelerinde Mu'tezile'nin aksi olarak; âyet ve sünnetten deliller sunarak Kur'an'ın mahlûk olmadığını ve onun kadîm bir kelâm olduğunu, yine rü'yatullah konusunda Allah'ın kıyamette görüleceğini söylemişlerdir. Sonuç olarak ilk dönem Eş'arîlik'te, Mu'tezile'nin akılcı yöntemle nasları te'vil etmesine tepkisel bir yaklaşımın olduğu açıkça görülür. Erken dönem Eş'arî kelâmında, müteşâbih âyetlerin te'vilinde lügavî anlamın dışına çıkılmamasına ve nassın zahirine bağlı olarak selef çizgisinde konuların anlaşılması ve yorumlanmasına önem verilmiştir.

ANAHTAR KELİMELE: Eş'arî kelâmı, Te'vil, Zahirî Yorum, Kelâmullah, Sıfatlar, Kur'an ve Sünnet.

the history of Belief. In this period, Ash'arî scholars avoided to explain the verses regarding the attributes of Allah. They only tried to understand the attributes literally and kept silent about the essence of the attributes. Regarding the controversial issues in kalâm history which are the creation of kelâmullah and seeing Allah, in contrast to Mu'tazila belief, they asserted by adducing from Qur'an and Sunnah that Qur'an is not a creature, but an eternal Kalâm and Allah can be seen in Heaven. In conclusion, in the first period of Ash'arî kalâm, it was clearly seen a reactional approach to Mu'tazila's rational method to explain verses. In the first period of Ash'arî kalâm, importance was attached to the fact that literal meaning should be used in the explanation of Mutashâbih verses and salaf belief issues should be explained and interpreted by adhering to the apparent meaning of the verses.

KEYWORDS: Theology of al-Ash'arî, Explanation, Literal meaning, Kalâmullah, Attributes, Ru'yatallah Qur'an, Sunnah.

SUMMARY

The founder of Ash'arî kalâm is Abu'l-Hasan al-Ash'arî (d. 324/935). The principles, which are presented by Abu'l-Hasan al-Ash'arî, completed their first period after one century with Ibn Fûrak (d. 406/1015) and al-Bâkîllânî (d. 403/1013). In this period, Ash'arî and his second-generation students adhered to the apparent meaning of the verses. However, as the resources reveal, there are few scholars in this period that show the tendency to explain the attributes of Allah, and these ex-

planations were done in a restrict way, without breaking the nature of those attributes.

We have applied as the main reference two basic works, the books Ash'arî, *al-Ibâne* and *Kitâb al-Luma'*, for building a major head of this research. In the context of reflecting his ideas, we have applied the Works of Ibn Fûrak *al-Mucerred*, Bâkîllânî, *al-Tamhid*, *al-Insaf* and *Kitâb al-Bayân*. Besides these ones, there are other works which are directly related to our subject and guide our research thus being applied in the study. We try to present the views of the first period members of Ash'arî kalâm about mutashâbih (one another) verses till the term of Bâkîllânî, covering a century.

Concerning the method and the perspective of our study, firstly we have examined the concept of mutashâbih within the context of explanation way Then, we have examined how the Kalâmallah subject was viewed during the first period of Ash'arî. In the last part of the study, we have looked into the view of attributes of Allah and the application way of explanation method in the context of mutashâbih verses of first period of Ash'arî Sect. In addition to this, we have made the comparison of the subjects of how the explanation of these attributes was done by scholars of the succeeding periods. Lastly, we have discussed the subject of ru'yatallah (seeing Allah in Heaven), which is important for the issues of kalâm.

The first period of Ash'arî kalâm's approach to mutashâbih verses, how they view the attributes of *istivâ*, *kürsî*, *yed*, *vech* ve *'ayn* in the context of explanation way (te'vil) and how they view the matter of Kalâmallah, is of high importance. As a matter of fact, this issue is related with the kalâm's divinity. The primary statements about Kalâmallah in Ash'arî kalâm belong to the founder of the Sect Ash'arî. Then, He divided Kalâmallah into two parts; Bâkîllânî has advocated these parts and then proceeds with them.

Ash'arî does not give information about the description of muhkem and mutashâbih in his writings. Ibn Fûrak explains his viewings about this subject partly. According to Ibn Fûrak as like to other interpreters. Ash'arî divides Qur'ân verses into two muhkem and mutashâbih. In this way, Ash'arî describes muhkem as apparent and internal

meaning of verbal words (lafız). On the other side, mutashābih is described as a thing for the situation of internal meanings and verbal words are similar and guides to several meanings preferred to one another and includes regard (nazar) and inference (istidlāl). In this context, even if Ash'arī behaves in Salaf way about attributes, some first period scholars (intellectuals) of Ash'arī likes Ibn Fūrak, adopted to explain attributes of Allah by applying to the source of dictionary to prevent themselves from not having simile (teşbih). This type of belonging to Salaf way maintained till al-Bākillānī. However, the subject of explanation way of attributes has changed in Imam al-Haramayn al-Cuvaynī (d. 478/1085) and his student al-Gazzālī'de (505/1111). Accordingly, Ash'arī kalām, especially al-Gazzālī, adopted the explanations of attributes of Allah easily. This subject has been systematized more by Sayf al-dīn Amidī. However, the explanation of attributes of Allah has been reached the level of Mu'tazila.

The subject of whether Kelāmallah is to be seen as being created is an important discussion issue along with the history of kalām. In contrast with Mu'tazila, Ash'arī presents proofs from verses and Sunna to be able to say that Qur'ān is not created and it is an eternal (kadīm) kalām and that is separated into two parts; kalām-ı nefsi (purely) and kelām-ı lafzi (verbely). Ash'arī asserts that Qur'ān is not being created. However, differently, Ash'arī try to show effort for meeting rationalists who advocate that Qur'ān is created and narrators who advocates that Qur'ān is eternal (kadīm). So that the followers of Ash'arī choose the way of integrating kalām-nefsi and kelāmi lafzi in orders to find solution to this ancient matter. Smilarly, al-Bākillānī, who has important contributions along with the completion process of the Sect, comes up with the theory that if ever Qur'ān was created, it could not be its own subject because of being an object of something and could exists itself with something else, so that He has concerned with verses basic for his mental reasoning results in accepting Kelāmallah religiously as an object.

About the issue of rū'yetullah, Ash'arī and al-Bākillānī assert that Allah will be seen in Doomsday (kiyāmet). They prove this with some verses and hadiths. Ash'arī emphasizes that look (rū'yet/nazar) will be done by two eyes on the face. He says that it is exact that making eyes turn to the sky (al-Bakara 2/144) and searching the direction of Kabe and waiting for apocalypse (vahy) will happen. Based on this assertion, he

criticised Mu'tazila who asserts that 'they wait for meritorious from Allah' instead of the verse telling 'they look at their Allah' (al-Kıyâmet 75/23). Also al-Bâkılânî comments the seeing of Allah with a positivist perspective. As a proof, he says that Allah is present and seen but something should happen for that. He mentions that we cannot be the seeing subjects of things so that, we cannot see the occurring of subjects. He try to make the matter more clear philosophically. In Mu'tazila there is a faulty about the comment of the verse my Allah, Show yourself to me and then I look to you' (al-A'raf 7/143). While the prophet Mûsâ has the qualification of the task of being prophet, it is not possible that he asks Allah about impossibility. Because al-Bâkılânî thinks that such a situation means ignoring of Allah by the prophet. But he says that this is not valid for prophets. Briefly, like Ash'arî, al-Bâkılânî is congruent with his predecessors (selef) about the issue that knowing whatever comments about Allah are accepted religiously is possible just for prophets. This reality should be reminded to Mu'tazila. As mentioned in nass, Ash'arî Sect says that Allah will be seen.

As a conclusion, Ash'arî does not prefer to explain attributes but to look at attributes without knowing about them transmitting from predecessors. According to resources, in the first period of Ash'arî kalâm, even if there were some explanations of some attributes in general, based on the information from dictionary, attributes are not based on qualifications. About a century later, Bâkılânî also interpreted and evaluated the attributes within some contexts. At this term, Ash'arî followers emphasize that Kelâmallah is eternal as an apocalypse. In addition to this, they accept ru'yatallah and they view themselves as following Ahl al-Sunna way about the subject of seeing Allah after life.

GİRİŞ

Ehl-i sünnet kelâmının kurucularından olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) naslar çerçevesinde belirlediği akide esasları, kendinden sonra gelen mensupları tarafından devam ettirilmiştir. Ancak Eş'arî kelâmı hızlı bir şekilde yayılma ve gelişme gösterince, bu ekolün kelâmî algılayışlarında tabii olarak bazı farklılıklar oluşmuştur. Özellikle Allah'ın sıfatlarından haberî sıfatlar, te'vile tabi tutulmamıştır. Bu durum Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013)'ye kadar devam etmiş; ancak İma-

mü'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) ve onun talebesi İmam Gazzâlî'de (ö. 505/1111) sıfatların te'vili hususu değişmiştir.¹ Dolayısıyla bu iki Eş'arî mütekellim, özellikle Gazzâlî haberî sıfatların te'vilini rahatlıkla benimsemiştir.² Biz ise bu çalışmamızda ilk dönem Eş'arîlik bağlamında bir sınırlandırma yaparak; Eş'arî, onun ikinci kuşak talebesi ve aynı zamanda görüşlerini önemli bir kısmını yansıtan İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve nihai olarak da mezhebin ikinci kurucusu gösterilen³ Bâkılânî'nin, müteşâbih ayetlere yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

Araştırmamızın muhtevasını oluştururken Eş'arî'nin iki temel eseri olan *el-İbâne ve Kitâbü'l-Luma'* adlı iki eserini esas alacağız. Yine onun fikirlerini yansıtmaları bağlamında İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlati'l-Eş'arî*, Bâkılânî'nin *et-Temhîd, el-İnsaf ve Kitâbu'l-Beyân* adlı eserlerine müracaat edeceğiz. Aynı zamanda konuyu ihtiva eden ve çalışmamıza ışık tutan alanla ilgili diğer eserlere başvurmayı da ihmal etmeyeceğiz. Böylece Bâkılânî'ye kadar bir asırlık süredeki erken dönem Eş'arî kelâm anlayışının müteşâbih âyetlere yaklaşımı ortaya konacaktır.

Çalışmamızın usûl ve yöntemine gelince, öncelikle te'vil edilme bağlamında müteşâbih kavramının ne anlam ifade ettiği irdelenecektir. Sonra kelâm ilmine dair bazı konuların daha rahat anlaşılabilmesi için ilk dönem Eş'arîlik'te kelâmulullah meselesine nasıl baktığı ortaya konacaktır. Son bölümde ise, bu dönemde müteşâbih ayetlere yaklaşım tarzını ele alırken öncelikle Eş'arî Mezhebinin, müteşâbih âyetler çerçevesinde Allah'ın sıfatlarına ve özellikle te'vil bağlamında haberî sıfatlara bakışı de-

¹ İsmail Hakkı İzmirli, "İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 2, sy. 9 (1928): 11; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damlaya Yayınları, 2013, 138. Eş'arîlik kelâm tarihi sürecinde kuramlar geliştirerek olgunlaşmıştır. Bâkılânî, Eş'arîliğe metafiziği; Cüveynî te'vili; Gazzâlî mantığı; Fahreddin Râzî (606/1209) ve Seyfeddin Âmidî (631/1283) te'vili daha ileri götürerek felsefeyi; Celâled-din Devvânî (908/1502) ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (638/1240) felsefî tasavvufunu ve Sühreverdî'nin (587/1191) işrâk felsefesini eklemişlerdir. Böylece Eş'arî kelâmı son merhalede mantık, felsefe ve tasavvufu birleştiren eklektik bir yapıya kavuşmuştur. Bkz. Vezir Harman, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü olmasının Muhtemel Sebepleri", *Kelâm Araştırmaları*, 13, sy. 1 (2015): 185.

² Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İ. Agah Çubukçu-Hüseyin Atay, (Ankara: 1962), 50-56.

³ Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 448.

ğerlendirilecektir. Yöntem olarak da erken dönemde müteşâbih olan haberî sıfatlardan üzerinde durulanlar değerlendirilecektir. Ayrıca müteahhir dönem olan Gazzâlî ve sonrasında bu sıfatlar hakkında te'vil yapılmışsa, mukayese olması için bu görüşler de dikkate alınacaktır. Son olarak kelâmî konularda önem arz eden rü'yetullah konusu ele alınacak ve çalışmamız sonuç değerlendirmesiyle son bulacaktır.

1. TEFSİR-KELÂM LİTERATÜRÜNDE MÜTEŞÂBİH KAVRAMI

Ş-b-h fiil kökünden gelen *şebih/şibih/şebih*; hakikatte eşyanın keyfiyet yönüyle renk, tat vb vasıflarda benzeşmesi anlamlarını ifade eder. Şüphe ise, birinin aralarındaki benzerlik yüzünden iki şeyi ayırt edememesidir. Dolayısıyla iki şeyden birinin diğerinden ayırt edilmesi zor olduğundan, bu benzeşme sorun oluşturur.⁴ İlk dönem eserlerde müteşâbih kavramı farklı anlamlarda kullanılmıştır. Taberî (ö. 310/922) müteşâbihi, “mensûh olan”, “manâsı birbirine benzeyen” ve “te'vili muhtemel olan”⁵ lafızlar olarak anlamlandırır. Dirâyet bağlamında Mâtürîdî (ö. 333/944) ise müteşâbihi; “kapalılık ifade ettiği için ancak araştırılma ile anlamı tespit edilebilen”, “muhkem olarak halkın ihtiyaç duyduğu giderilmesinden sonra kesinlikle hakkında vâkıf olunmayan”⁶ şeklinde tanımlar.

Kur'ân'da *müteşâbih* ise ister lafız yönünden, ister manâ yönünden âyetlerin benzerlikleri sebebiyle tefsir konusunda oluşan müşküldür.⁷ Bu

⁴ Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût, Dâru Sâdır, 1955), 13: 504; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvudî (Dimeşk-Beyrût, Dâru'l-Kalem, 2002), 443.

⁵ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 175-177.

⁶ Ebû Mansûr b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2003), 2: 242-43.

⁷ Müteşâbihin tanımı ve müteşâbih çeşitleri için bkz. İsfehânî, *Müfredât*, 443-444. Müteşâbih lafzı için farklı tanımlar da verilmiştir. Şöyle ki; 1. Müteşâbih, kendileriyle amel edilmeyen mensûh âyetlerdir. Bkz. Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hâdis, 2006), 2: 112; Muhammed Abdu'l-Azîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 2: 277. 2. Değişik yorumlara ihtimali olan âyetlere müteşâbih âyetler denir. Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, 2: 69; Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, trs.), 2: 3; 3. Kıyamet saati, Hurûf-u mukataa ve Deccâlin çıkışı gibi Allah'ın sadece kendi ilmine

nedenle tefsir usulcülerine göre müteşâbihlerin anlaşılması konusunda te'vile gitmek gerekir. Nitekim bu şekilde âyetlerdeki teşâbüh, biraz daha izhar edilmiş olur. Ancak, bu tür âyetler hakkında müteşâbih budur, muhkem budur demek zordur.⁸ Nitekim özellikle fıkıh alanında müteşâbihin sınırları ve diğer yakın ıstılahlarla kullanılması konusunda bazı ihtilaflar olmuştur.⁹ Buradan hareketle “âyetlerin ayırt edilmeyecek kadar birbirine yakın olması” şeklinde ıstılahlaşan *teşâbühün* ism-i fâili olan *müteşâbih*, günümüz tefsir usulü anlayışı bağlamında şu şekilde tanımlanabilir: “Manâları bilinmeyen veya herhangi bir sebepten ötürü anlamalarında kapalılık bulunan ya da birden çok manâya ihtimali olup, bu manâlardan birini tercihe zorluk olan söz konusu olan âyet, kelime ya da harflerdir.”¹⁰

Eş'arîliğin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, eserlerinde muhkem ve müteşâbihin tanımı konusunda bilgi vermez. İbn Fûrek, kısmî olarak Eş'arî'nin bu konudaki görüşlerini açıklar. İbn Fûrek'e göre Eş'arî de diğer müfessirler gibi, Kur'ân âyetlerini muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayırır. Böylece o, muhkemi; “nazım ve nesirde te'vil edilebilen, yine lafzın zahiri ile manâsı bilinen şey” olarak tarif ederken, müteşâbihi ise; “manâları ve lafızları birbirine benzeyen ve birçok manâya delalet eden, nazar ve istidlalle birbirine tercih edilen şey” olarak tanımlar.¹¹ Böylece Eş'arî'nin bu tanımından hareketle “müteşâbihin” ilk kelâm kaynakları bağlamında tanımı görülmüş olur. Giriş olarak müteşâbih hakkında genel bir bilgi verdikten sonra Eş'arî düşüncesinde üzerinde durulan kelâmulullah meselesine geçelim.

has kıldığı hususlardır. Bkz. Zerkeşî, *Burhan*, 2: 272; 4. Helal ve haramlarla ilgili âyetlerin dışındakiler müteşâbihtir. Bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr* (Mısır, trs.), 3: 163-65.

⁸ Ömer Dumlu, *Kur'an Tefsirinde Yöntem* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1998), 98.

⁹ Müteşâbihlerde ihtilaflar, müteşâbihin, mücmel, müşterek kavramlara dahli konusunda bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfa fî ilmi'l-usûl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 85.

¹⁰ Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996), 38.

¹¹ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü mâkâlati's-şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gûmaret (Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1987), 190-91.

2. ERKEN DÖNEM EŞ'ARÎ KELÂMINDA KELÂMULLAH MESELESİ

İlk dönem Eş'arî kelâmının müteşâbih âyetlere yaklaşımını ve te'vil yöntemini anlamak için kelâmullah meselesine nasıl yaklaşıldığını görmek yerinde olacaktır. Nitekim bu konu, kelâmın ilahiliği ile alakalıdır. Eş'arî kelâmında kelâmullah konusunda ilk söylemler, mezhebin kuru-cusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye aittir. Bu hususu iki başlıkta ele alacağız.

2.1. İlk Dönemde Kelâmullah'a Bakış

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî 'ye göre, kelâmullah olarak vahyin uhdesinde kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsi şeklindeki bir ayrım söz konusu değildir. Bu tespiti, daha sonraki talebelerinde görmekteyiz. Bu minvalde İbn Fûrek, kelâmullahın Allah'ın zâtıyla kâim olan ezeli bir sıfat olduğunu belirtir.¹² O, Allah kelâmının sesler, harfler ve haricî vasıtalarla bağlı bir şey olmadığını; bunun, Allah'ın hakikatte manâlarını anlaştırdığı, beyanını ortaya koyduğu ilahî bir söz olduğunu ifade eder.

Eş'arî, eserlerinde Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu ve kelâmın O'nun zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olduğunu ispatlamaya çalışır.¹³ Ona göre Allah, ezeli bir vasıfla mütekellimdir. Bunu ifade ederken kelâm sıfatının ezeliğini, ilim sıfatının ezeli oluşuyla kıyas eder. Eş'arî 'ye göre Allah'ın ilim sıfatı da O'nun ezeli oluşunu ortaya koymada önemli bir husustur. Nitekim diğer sıfatlar gibi Mevla'nın kelâm sıfatı kabul edilmediğinde, kelâmın zıddı olan susma ve konuşmama gibi bir durumla vasıflanması söz konusu olacaktır ki, bu ise Allah için muhaldir.¹⁴ Diğer taraftan Eş'arî, kelâmullah meselesine Allah'ın (hay) hayat sahibi olması cihetinden yaklaşır. Ona göre Allah'ın hay olduğu sabit olunca, O'nun işiten gören olmasının yanı sıra, konuşan da olması gerekir. Zira bunun aksi imkânsızdır.¹⁵

¹² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 59.

¹³ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbane an usulî'd-diyâne* (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1994), 65-76; Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Kitabu'l-luma' fi'r-red alâ ehli'z-Zey'i ve'l-Bida'i* (Kahire: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1975), 17-24.

¹⁴ Eş'arî, *Luma'*, 17 vd.

¹⁵ Eş'arî, *Luma'*, 17-18; 94-99.

Eş'arî, bizzat görüşlerine katıldığı Ashâbü'l-hadis tarafından da ileri sürülen Kur'ân'ı okuyan kişinin bu okuyuşunun mahlûk yahut gayrı mahlûk olduğu hususundaki söylemleri dillendirse de¹⁶; İbn Fûrek onun, Kur'ân'ın kırâatı esnasında duyulan seslerin kadim olmadığı, aksine hâdis olduğuna dair görüşünü eserinde nakleder. Buradan hareketle Eş'arî 'ye göre Kur'ân'ın kırâat kısmı muhdes (mahlûk) olup, makrû/okunan şeyin aslı (manâsı) ise muhdes değildir. Başka bir deyişle ona göre, Kur'ân'ın mahreç, dil hareketleri ve lisanı mahlûk; okumak ve ifa-delerin aktardığı anlamı ise mahlûk değildir.¹⁷ Eş'arî'nin ikinci kuşak talebesi olan İbn Fûrek ile Eş'arî , kırâat-tilavet ile makrû'-metlûvün arasını ayırırlar ve kırâatın kullanıma ait bir eylem; makrû' ve metlûv olunanın ise kadîm kelâm olduğunu söylerler. Yine bunlara göre, metlûv ve makrû' kulların okuyuşu sırasında ortaya çıkar.¹⁸ Buradan hareketle okuma esnasında zuhur eden kırâat ve tilavetin ezeli olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü İbn Fûrek'e göre bütün kıraat ve tilavetler hâdis vasfını taşır.¹⁹

Eş'arî, Kur'ân'ın tedrici olarak nazil olması cihetiyle Yüce Kitabın insanın idrakine açık olduğunu özellikle vurgular. Ona göre kelâmullah, aynı zamanda kadîm olan manâyı da kendi uhdesinde gizler. Fakat Eş'arî 'ye göre kelâmullah konusunda kırâatle makrû' ve tilavetle metlûv ayrı şeylerdir. Dolayısıyla burada okuma esnasında fonetik olarak ortaya çıkan kırâat ve tilavetin ezeli olduğunu söylemek de mümkün olmayacaktır.²⁰ Böylece Eş'arî, manâ olarak kelâmullah'ın kadîm olacağına göndermede bulunur.

Sonuç olarak Eş'arî, büyük oranda İbn Küllâb el-Basrî'nin (ö. 240/854) görüşlerinden etkilenmiş ve Kur'ân'ı tıpkı tek bir kelâm olarak

¹⁶ Eş'arî, *Makalatü'l-islamiyyîn ve'htilafu'l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 60-61; Eş'arî, *İbâne*, 75-76.

¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 60-62.

¹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 60.

¹⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 60; ayıca ayrıntılı malumat için bkz. Faruk Görgülü, *Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005), 120.

²⁰ Mustafa Altundağ, "Kelâmullah Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayrımı", *Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18 (2000): 81.

kabul etmemiştir.²¹ Kelâmullah'ın emir, nehiy, haber, istihbâr, va'd, vaîd olarak çoğalmış formlarını, başka bir deyişle kelâmullah'ın nesneleşmiş hâli olan Kur'ân'ı (Kelâm-ı lafzî), bizzat kelâmullah'ın kendisi olarak kabul etmemiştir. Yine ona göre kırâatteki harfler ve sesler sadece kelâmullah'a işaret eden sembollerdir. Yani Cebrail'in Hz. Peygamberin kalbine koyduğu şey (ler), kelâmullah olmayıp ona işaret eden ibarelerdir. Zira Kur'ân nüshalarından okunan ve yazılan şeylerin de kelâmullah olduğu söylenemez. Böylece Kelâmullah, kendi özünde Allah'ın zâtından ayrılıp başka bir yere intikal etmez.²² Ancak O'nun zâtına ait bir sıfat olduğu anlaşılır.

2.2. Halku'l-Kur'ân Meselesi

Tefsirde ve kelâm ilminde kadim bir tartışma olan hicrî II. asrın sonlarında zuhur eden Halku'l-Kur'ân meselesine Eş'arî de kayıtsız kalmaz. Zira o, daha önce Mu'tezile ekolüne mensup olduğu için Kur'ân'ın mahlûk addedilmesinin altında yatan iddiaların menşesine vakıftır. Nitekim *İbâne* ve *Luma'* da bu meseleye epeyce yer ayırmıştır. Özellikle şunu belirtelim ki *İbâne* adlı eseri, Mu'tezile'ye karşı kelâmî mücadeleleri ihtiva eden bir ürün vasfını taşımaktadır.

Eş'arî, Cehmiyye'ye şöyle cevap verir: Bir şey mahlûk olursa, ya bedenlerden bir beden, ya şahıslardan bir şahıs ve ya da şahsa ait sıfatlarından bir sıfat olurdu. Kelâmullahın şahıs olması mümkün değildir. Çünkü şahıs olsaydı yemesi içmesi ve nikâhı söz konusu olurdu. Bu, Allah'ın kelâmı için caiz bir durum değildir. Kelâmullah, mahlûk olursa, O'nun bekâ durumuna ihtimal getirir. Bu durum, Allah kelâmının fani olduğunu gösterir. Aynı şekilde Allah kelâmının bir mahlûkta yaratılması da caiz olmaz. Zira kelâmullah, bir şahıstaki sıfat gibi olamaz. Şayet bir şahısta mahlûk olarak yaratılmış olsaydı, insan kelâmı gibi mefûl konumunda olup kelâmullah ile halk kelâmını ayırt etmek zor olurdu.²³

Eş'arî'ye göre hüküm olarak da Kur'ân mahlûk değildir. Dolayısıyla kelâmın ezeli bir sıfat olduğu âyet ve hadislerle, gerekse akli bir takım

²¹ Altundağ, "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayrımı", 158.

²² İbn Fûrek, *Mücerred*, 62-69.

²³ Eş'arî, *İbâne*, 73.

delillerle ispatlanmıştır.²⁴ Eş'arî, İbâne adlı eserinde bu konudaki aklî ve naklî delilleri, iki bölümde sıralayarak sınıflandırır. Bu delillerle, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden mezheplere karşı aklî ve naklî deliller sunarak muarazada bulunur.²⁵ Ona göre "bir şeye ol dediğimizde oluverir" âyetinin zahirine bakıldığında her şey "ol" emriyle olmaz. Bu durumda âlemde her şey kelâmullahtan olmuş olur. Şayet bu durum diğer nesneler için olunca bu emir, kelânullahı mahlûk olma durumundan istisna eder. Allah'ın ilmi daimdir. İlmi gibi, kelâmının da zeval bulması caiz olmaz. Yoksa aksi olarak kelâmın zıddı sükût ve arızî maksada neden olur ki, bu da ilmin hilafına olur; böylece ilmin yanında cehl, şek ve afet olmaz.²⁶ Sonra Kehf Sûresi 109. âyeti²⁷ örneğinde ki; şayet denizler mürekkep olsaydı, kitaplar yazılsaydı, denizler biter, kalemler kırılır, ama Rabbimin kelimeleri bitmezdi meâlindeki beyandan hareketle, sadece beşer kelâmında fenavet olacağını söyler. Öyleyse Cehmiyye'nin, mahlûk dediği Allah'ın kelâmında böyle eksik bir durum olmaz. Cehmiyye, kelâma sükût ve afat isnâd ederek aşırılığa düşmüştür.²⁸

Allah'ı tevhid konusunda Eş'arî, âyet, hadisler ve aklî deliller sunarak Kur'an'ın mahlûk olmadığını tenzihî olarak söylerken, Mu'tezile de benzer deliller sunarak aksi olarak Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunur. Bilindiği üzere Mu'tezile, beş temel ilkedен biri olan "tevhid" ilkesinin sonucu olarak Allah'ın bazı sıfatlarını O'nun zâtıyla müteallik olarak kabul etmiş, bazılarının da hâdis olduğunu iddia etmiştir. Eş'arî de Allah'a ait tüm sıfatların kadîm olduğunu temel ilke olarak benimser. Buradan hareketle, Halku'l-Kur'an meselesini itikadî boyuta taşımış, âyet, hadis ve kıyas yoluyla Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunmuş, aksini

²⁴ Eş'arî, *İbâne*, 61. Eş'arî, "Göğün yerin emri ile var olması da O'nun âyetlerindendir" (Rûm 30/25); "Dikkat edin yaratma ve buyurma O'na hasır" (A'raf 7/45) âyetlerinden hareketle Kur'an'ın mahlûk olmadığını ifade eder. Böylece "emr" ile "halk"ın arasını ayırır. Allah'ın emrinin O'nun kelâmı olduğunu söyler. Böylece Kur'an'ın mahlûk olmadığını ortaya koyar. Bkz. Eş'arî, *İbâne*, 62.

²⁵ Görgülü, *Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 123-134.

²⁶ Eş'arî, *İbâne*, 62.

²⁷ Âyet meâli şöyledir: "De ki: Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden denizler tükenektir". (el-Kehf 18/109)

²⁸ Eş'arî, *İbâne*, 63.

savunanları da tekfirle suçlamıştır.²⁹ Ancak Eş'arî, bu meseleyi siyâsî ortamlarda değil de ilmî ortamlarda tartışmayı öngörmüştür.³⁰

Âyetlerden yola çıkarak ele alacak olursak, Kur'an'ın mahlûk olduğunu gösteren herhangi bir nass yoktur. Dolayısıyla Mu'tezile'nin iddia ettiği naslardan hareketle Kur'an'ın yaratılmış olduğu anlaşılmadığı gibi, Eş'arî'nin de nassa dayalı delillerinin Kur'an'ın yaratılmamış olduğuyla alakası tartışılabilir. Zira bu ve benzeri nasların, bu farklı anlayışlara zemin teşkil etmek için ortaya atıldığı görülür.³¹ Mesela Eş'arî, "Rablerinden kendilerine gelen her yeni hatırlatmayı alaya alarak dinlerler"³² âyetinde geçen "zikir"den maksadın, Kur'an olmadığını vurgular. Yine bununla Hz. Peygamber'in öğüt ve tavsiyelerinin bildirildiğini söylerken; Mu'tezile ise buradan "Zikir"den kastın, Kur'an olduğunu söyleyerek Yüce Kitâb'ın yaratılmış olduğu fikrini ortaya koyar. Eş'arî, Kur'an'dan hareketle, Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyler. Cenab-ı Hakk'ın şu sözünü hatırlatarak, "yaratma da emir de O'nundur"³³ ve "İnsanı yarattı ve ona Kur'an'ı öğretti"³⁴ âyetleriyle Kur'an'ın öğretileceğini, insanın mahlûk olduğunu anlatarak bu iki fiilin farkını izah etmeye çalışır.³⁵ Şayet tevhid olarak O'na şahitlik, yaratmadan önce olmuşsa Allah'ın

²⁹ Eş'arî, *İbâne*, 79-80. Mu'tezile, kelâmullah'ın mahlûk olduğunu söyler. Bunu, âyette geçtiği üzere ağacın konuşmasına bağlarlar. Nitekim ağaç: Ey Mûsa ben başka tanrı olmayan Allah'ım ve bana kulluk yap dedi. Şayet kelâmullâh, ağaçta yaratılmış olsaydı, mahlûk olurdu. Secde Sûresi 13. âyette Allah: "Biz dileseydik herkesi doğru yola ilettik. Fakat cehennemi tümüyle cinlerden ve insanlardan dolduracağım" diye kesin söz verdim." Buyurur. Bu kelâmın da ağaçta yaratılması caiz olmaz. O'nun ilminin başka bir yerde halk olmaması böyledir. Mu'tezile'ye şöyle de denir: "Allah iradesini de başka mahlûkta yaratmamıştır. Şayet Allah iradesinin başka mahlûkta yaratmış olsaydı, bu varlıklar kendisiyle irade edilen varlıklar olurdu ki, bu da müstahîldir. Yine aksi olsaydı bu varlık, kendi ile mutekellim olunan şey olurdu. Müddessir Sûresi'nde Allah, müşriklerden; "muhakkak ki beşer" sözüdür şeklinde haber verirken, onlar Kur'an'ı kastetmişlerdi. Kim Kur'an mahlûktur derse, kelâmullahı beşer sözü yapmıştır. Bu da müşriklerin inkâr ettikleri şey şeklinde olur diyerek Eş'arî bu tür söylemlere sert eleştiri de bulunur. Mu'tezile bununla cumhurun dışına çıkmıştır, der. Bkz. Eş'arî, *İbâne*, 64-65.

³⁰ Eş'arî, *Makalat*, 582-606.

³¹ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncesinin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 581-582.

³² el-Enbiyâ 21/2.

³³ el-A'raf 6/54.

³⁴ er-Rahmân 55/3.

³⁵ Eş'arî, *İbâne*, 75.

kelâmının mahlûk olması batıl olur. Kur'ân'ın mahlûk olmadığına bir emaresi de A'la Sûresi'nde O'nun isimlerinin zikredilmesidir. Şöyle ki bu sûrede; "Yüce Rabbinin isimlerini tesbih et. O yarattı ve tesviye etti"³⁶ denir. Yine Cin Sûresi'ndeki, "Hakikat şudur ki, Rabbinin şanı çok yücedir"³⁷ âyetten hareketle O'nun azametinin gereği kelâmı da mahlûk olmaz³⁸. Yine Şûra Sûresi 51. âyetten yola çıkarak, "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder..."³⁹ Eğer kelâmullah mahlûk olsaydı, bir şeyde yaratılsaydı, bu âyetteki anlamların şartları zuhur etmezdi. Nitekim kelâm bütün mahlûkat tarafından işitilir. Ancak Cehmiyye, Allah'tan başka her şeyin yaratılacağını söylerken kelâmullahı da nebilerin mertebesine düşürmüşlerdir.⁴⁰ Özetle Eş'arî, Halku'l-Kur'ân konusunda rivâyetleri senetleriyle vererek, bu tür iddiaları da dini hafife almak şeklinde yorumlamıştır. İddia sahiplerini, rivâyetle delil göstererek küfürle itham etmiştir. Bunlardan mürtet olarak bahseder. Hatta inkâra düşmeleri konusunda ümmetin icmâsının olduğunu söyler.⁴¹

Velhasıl Eş'arî ve Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunan diğer Ehl-i sünnet âlimlerinin, Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini savunanların, genelde aynı delillerden yararlandığı görülür.⁴² Dolayısıyla Eş'arî'de, Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunan akılcılarla, Kur'ân'ın kadîm olduğunu savunan nakilcileri bir noktada buluşturma gayreti görülür. Ayrıca şunu da belirtelim ki, kendisinden sonra gelen talebelerinin daha net bir şekil-

³⁶ el-A'lâ 87/1-2.

³⁷ el-Cin 72 /3.

³⁸ Eş'arî, *İbâne*, 68.

³⁹ eş-Şûrâ 42/51.

⁴⁰ Eş'arî'ye göre Cehmiyye ekolü, Allah'ın, Mûsa'ya olan kelâmını ağaçta yarattığını iddia ettiler. Oysaki kelâmullahı Allah indinden melekten ve nebiden işitmiş olması onlar için vacip bir durum olması gerekirken, onlar en üstün mertebe olarak Nebi (Mûsa)'den kelâmı işitmiş oldular. Oysa Mûsa da kelâmı direkt Allah'tan değil ağaçtan işitmişti. Şayet burada kelâm ağaçta mahlûk olsaydı, yine perde arkasından Allah Mûsa'yla konuşmazdı. Dolayısıyla cinlerden ve insanlardan ağaçta kim hazır olduysa, bu mekânda kelâmı işitmiştir. Eş'arî, bu, Mûsa ve başka insanlar için de böyledir, diyerek konuyu tamamlar. Bkz. Eş'arî, *İbâne*, 68-69.

⁴¹ Eş'arî, *İbâne*, 75-84.

⁴² Görgülü, *Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 136.

de kelâm-ı nefsi ile kelâm-ı lafzîyi birleştirme yoluna gitmeleri bu kadîm soruna çözüm bulmak içindir.

Mezhebin ikinci kurucusu sayılan Bâkılânî, Nahl Sûresinin 40. âyetini delil getirir. Şöyle ki, “Bir şey hakkındaki sözümüz şudur ki, bir şeyi istediğimiz zaman ona ol deriz o da oluverir” âyetinden Kur’ân’ın mahlûk olduğu anlaşılsaydı, başka bir sözle de mahlûk olurdu. Allah’ta da böyle bir fiilin bulunması asla vacip olmaz. Bu söylenenler, gayesiz ve üzerinde ittifak olan sözlerdir. Diğer bir delil: “Şayet Kur’ân mahlûk olsaydı cisim olmaktan hali olmazdı ve varlığı da başkasıyla kaim olurdu” savıdır. Bu da başkası için bir maksat taşımak olurdu. Böylece bu kelâm bir cisim ve kendi kendine kaim olmayan bir vasfı haiz olurdu. Dolayısıyla mütekellim olmadan kelâmın olması da mümkün olmazdı. Zira bütün cisimler tek bir cinstir. Bu fasit durumdan dolayı, kelâmullahın bir cisim olması caiz değildir.⁴³ Yine kelâmın araz olması da imkân dışıdır. Şayet kelâm mefûl bir araz olsaydı, O’nun kendi nefsinde veya başkasında yaratıcısının olması da mümkün olurdu. Zira Allah, havadis (sonradan var olanlar) mahallinde düşünülmesi muhaldir.⁴⁴

Bâkılânî, bu konuyla ilgili başka bir açıdan şöyle delil getirir: “Şayet Allah kelâmı mahlûk olsaydı ve bu da bildiğimiz cisimler cinsinden olsaydı, kelâmullahın araz olması vacip olurdu. Şayet araz olsaydı, kelâm son bulurdu. Sonra yaratılmış olduğu kanısına gidilirdi ki, bu durum da Yaradan, her şeyi emreden ve sakındıran, cenneti vadeden, cehennemi hatırlatan, gözetken ve haber veren olmazdı”⁴⁵ Bu hususta ümmetin icmâsı vardır. Bütün işlerde yarattıklarını sakındırması, O’nun mahlûk olma sıfatlarını taşıyan mütekellim olmayacağının delilidir. Diğer delil ise, eğer Allah kelâmı mahlûk olsaydı, kelâmullah, yaratılanların kelâmı cinsinden olurdu, mu’cem harfleri nevinden bir kelâm olurdu. Mesela elif harfi, söylemimizdeki elif gibi olurdu. Bu halde bütün harfler böyle olunca da mahlûkat bu harflerin benzerini çıkarmaya kâdir olurdu ki, bu durumda beşer, kelâmın misallerinin tamamında Arap harflerinden olmayan bir kelâma (kelâm-ı nefsi) kudret getirirdi. Şu âyet de icaz olarak

⁴³ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitabu't-temhîd*, thk. İmâduddin Ahmed Hayder (Beyrût: Muessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 268.

⁴⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, 269.

⁴⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, 269-270.

bu hususa delildir: “Şayet insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın benzerini getirmek için toplansalar, yine de benzerini getiremezler”⁴⁶ Sonra benzer âyetleri örnek verir.⁴⁷ Bâkılânî’ye göre Mu’tezîle, bu konuda bu icmânın dışına çıkmıştır. Çünkü onlar, Allah kelâmından daha fasîh, daha güzel ve daha vecîz olana güç yetebileceğini (sarfe nazariyesini) savundular. Onlara göre, bu güç de hitabet, nesir, nazım, Arap kelâmının mesellerindeki söylemleri Allah’ın kelâmındakinin benzeridir. Yine onların nazârında Allah’ın kabîh/kötü bir şey yapmayacağı algısı vardır. Dolayısıyla bireyde cehalet özelliği varsa bunu ilimle değiştirme kudreti vardır. Bu da onların, “bu cehaletin terk edilmesi ve sonu olmayan ilmin edinilmesi” şeklindeki anlayışını doğru kılacaktır. Bâkılânî’ye göre bu, İslâm’dan ayrılma ve dini yanlış anlatmadır.⁴⁸

Sonuç olarak İmam Eş’arî’nin bu konudaki görüşüyle bu meseleyi toparlayacak olursak, Kur’ân’a göre kelâmullah levh-i mahfuzdadır.⁴⁹ Buradan hareketle Kur’ân levh-i mahfuzda olup, ilim sahiplerinin kalbindedir. Bu durum, Ankebut Sûresi 49. âyette geçmektedir. Allah, “onunla dilini hareket ettirme”⁵⁰ ifadesiyle Kur’ân’ın hakikat olarak kalplerde mahfuz olduğunu belirtir. O, hakikatte sahifelerde yazılı ve dillerde okunandır. Yine o, hakikatte işitilendir de. Başka bir âyette de; “Rablerinden kendilerine ne zaman bir yeni ihtar gelse, onlar bunu, hep alaya alarak, kalpleri oyun eğlenceye dalarak dinlerler”⁵¹ buyrulur. Burada onlar için “hatırlatmayı onayarak dinlediler” denmesi Kur’ân’ın muhdes olduğu anlamına gelmez. Nitekim hakka çağıran biri geldiğinde “ondan yüz çevirdiler” dense bu anlaşılmaz. Dolayısıyla peygamber tamamlayıcı olarak geldi. Hüküm olarak böyle anlaşılmalıdır. Benzer olarak “Arapça Kur’ân/عَرَبِيًّا”⁵² şeklinde onun indirilmesi, Kur’ân’ın mahlûk olmadığını gösterir. Ancak “Demiri indirdik, onda güç kuvvet vardır”⁵³ âyetindeki demir mahlûktur. Malum olduğu üzere demir madeni ölüdür.

⁴⁶ el-İsrâ 17/88.

⁴⁷ el-Müddessir 74/24, 25; el-En’am 6/ 5.

⁴⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 270-71.

⁴⁹ el-Burûc 85/21-22.

⁵⁰ el-Kıyâme 75/16.

⁵¹ el-Enbiya 21/2.

⁵² ez-Zuhrûf 89/3.

⁵³ el-Hadîd 57/25.

Eş'arî de buna cevap olarak: “Kur'ân'ın da bu şekilde inmesi gerekmediğini, farklı nâzil olduğunu söyler. Burada demir indiği için mahlûk olsa da Kur'an, nüzûlüyle mahlûk olmaz. Nihayetinde Allah, bu hususta kendisine sığınmamızı ister”.⁵⁴ Tüm bu izahatlardan anlaşıldığı üzere, âyetlerinden hareketle ilk dönem ve sonrası Eş'arî anlayışına göre Kelâmullah mahlûk olmayıp bilakis vahyin tamamı kadîm bir kelâmdır.

3. İLK DÖNEM EŞ'ARÎLİK'TE MUTEŞÂBİH ÂYETLERİN TE'VİLİ

Bu bölümde kelâm ilminde te'vil bağlamında ortaya çıkan belli başlı konuların, özellikle ilmî alanlara taşınmış Allah'ın sıfatları ve görülmesine dair hususları iki ana başlıkta ele alacağız. Yine maksadın dışına çıkmak için ilk dönem Eş'arîliğin müteşâbih âyetlerin te'vilindeki yaklaşımlarının değerlendirilmesiyle konumuzu sonlandıracağız.

3.1. Te'vilin Menşei ve İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Te'vil Sorunu

Te'vil kelimesi, e-v-l kökünden gelip, *tef'îl* babında mastardır. Lügat olarak, “bir şeyin başlangıcı”⁵⁵ veya “bir işin başlangıcı ve sonu”⁵⁶, daha mufassal olarak “bir lafzın zahirî ifade ettiği anlamdan delile dayanmak suretiyle başka bir anlama hamledilmesi”⁵⁷ gibi anlamları ifade eder. Terim olarak ise te'vil; “tedebbür ve takdir, bir şey üzerinde düşünüp onun manâ ve hakikatini izhar etmek anlamına gelir. Dolayısıyla te'vil, bir şeyin manâ ve hakikatini zikrederken sözden neyin kastedildiğini belirtmek veya gerçek medlûlünü belirlemektir”⁵⁸ şeklinde tanımlanabilir.

İmam Mâtürîdî de kelâm imindeki teknik kullanımı yanında, işi tefsir alanına taşıyarak te'vilin tefsir ile farkını, “Tefsir sahâbeye, te'vil ise fakihlere aittir” şeklinde genel bir tasnifte bulunur. Ona göre sahâbe,

⁵⁴ Eş'arî, *İbâne*, 86-88.

⁵⁵ Ebû Mansur Muhammed el-Ezherî, *Tezhîbu'l-luga* (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 15: 456.

⁵⁶ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîya İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, nşr. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1991), 1: 158.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût, 1955), 11: 34.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11: 33-34; yine tefsir bağlamında te'vilin tanımı için bkz. Orhan Karıncı, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi* (Doktora Tezi, Ankara İlahiyat Fakültesi, 1975), 113.

resûlü ve Kur'an'ın indiği ortamı görmüştür. Bu bakımdan onların âyetleri tefsir etmesi önemlidir. Sahâbenin âyetler hakkında yaptığı açıklama tefsirdir. Zira onlar, vahyin nüzûl ortamında bulunmalarından dolayı yaptıkları yorumlarda Allah'ı şahit gösteriyorlardı. Bu tefsir de murâd-ı ilahîye daha muvafıktır.⁵⁹ Bu yaklaşımdan anlaşıldığı üzere sahâbenin âyet yorumunun tefsir, sonraki dönemin Kur'an hakkındaki tüm açıklamalarının da te'vil olarak addedilmesi gerekir.

Kelâm ve İslâm düşünce tarihine baktığımızda te'vil bağlamında pek çok ekoller ortaya çıkmıştır. Bunların, Selefiler, Eş'arîler, Mu'tezile, Filozoflar, Batınîler şeklinde kısımlara ayrıldığı görülür.⁶⁰ Çalışmamız gereği ilk dönem Eş'ariliğe baktığımızda, öncelikle mezhebin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, naslarda yer alan ve Allah'a cismaniyet atfedilmesine yol açan vech, yed, sâk, istivâ gibi haberî sıfatları bilâkeyf olarak kabul etmiş, dolayısıyla bunları te'vil cihetine gitmemiştir.⁶¹ Yine itikadî anlayış olarak da Allah'ın kitabına, Hz. Peygamber'in sünnetine, sahabe ve tabiîn hadis ulemasının, özellikle de Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) söylediklerine bağlı kaldığını ifade etmiştir.⁶² Dolayısıyla o, haberî sıfatlar bağlamında ele alınan ifadeleri te'vile götürenlerin yorumlarını, özellikle Mu'tezilî yaklaşımları reddederek çeşitli deliller öne sürerek eleştirmiştir.⁶³

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî 'den sonra mezhebin sistemleşmesinde önemli katkılar sağlayan Ebû Bekir el-Bâkılânî, te'vil konusunda Eş'arî 'nin etkisinde kalmış, naslarda geçen "vech, yed, mecî, ityân" gibi ifadeleri te'vil etmemiştir. Bâkılânî, bununla birlikte vechin Allah'ın zatı sıfatlardan olduğunu, "yedeyn" lafzının suret ve hey'ete sahip olmadığı için Allah'ın insanda olan "iki el" anlamına gelmediğini, 'ayn lafzıyla da duyu organı olan gözün kastedilmediğini ifade etmektedir.⁶⁴ Bâkılânî'nin,

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 3.

⁶⁰ Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 54-68.

⁶¹ Ömer Dumlu, *Cüveynî ve Cüveynî'ye göre Allah'ın Zât ve Sıfatları ile İlgili Müteşâbih Ayetler* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1985), 30-31.

⁶² Eş'arî, *el-İbane an usûlîd-diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyun, (Tâif: 1990), 43; Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili* (İstanbul: 1996), 146; Ayrıca bkz. Yılmaz, 56.

⁶³ Eş'arî, *İbane*, 107-126.

⁶⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsaf* (Beyrût, 1986), 35-36.

söz konusu lafızlarla kastedilen anlamları açıklamamakla birlikte, söz konusu lafızların bu bağlamda ele alınmasının münasip olmadığını ve ilk bakışta anlaşıldığı gibi malum organların kastedilmediğini ifade etmesi, aslında onun bu tür ifadeleri te'vil etmeyi gerekli gördüğüne delalet etmektedir.⁶⁵ İzmirli, Cüveynî'nin ekol içinde farklı bir yaklaşımda bulunarak kendinden önceki Eş'arî âlimlerin te'vil etmediğini, vech, yed, 'ayn, istivâ ve nüzûl gibi haberî sıfatların geçtiği ifadeleri te'vil cihetine gittiğini söylemektedir.⁶⁶ Ancak yeni yapılan çalışmalar, bu tür haberî sıfatların Cüveynî'den önce te'vil edildiğini ortaya koymaktadır. Bunlara göre yed, vech ve 'ayn gibi haberî sıfatları ilk te'vil edenlerden biri Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir. (ö. 429/1038) Bağdâdî'ye göre Allah'ın elinden (yed) kasıt kudretidir. Ona göre "Rahmân arşa istiva etti"⁶⁷ âyetindeki 'arş, mülk anlamındadır. Dolayısıyla Allah mülkü kendisinden başkasına tahsis etmemiştir diyerek haberî sıfatı te'vil etmiştir. Yine Bağdâdî'ye göre Allah'ın *vechi*, zâtı ve rızasıdır; *'aynı* ise eşyaları görmesidir. Böylece Bağdâdî, müteşâbihlerin te'vilini yalnız Allah'ın bildiğini belirtmekle beraber, haberî sıfatların müteşâbih olmadığını kabul ettiği için burada te'vile gitmiştir.⁶⁸ Ancak kaynaklarda Bağdâdî'den önce haberî sıfatların te'viline dair Ebü'l-Hasan Taberî'nin (ö. 380/990) *Fi'l-kelâm ale'l-müteşâbih*⁶⁹, İbn Fûrek'in ise *Te'vilü'l-Ahbâri'l-Müteşâbih*⁷⁰ adlı eserlerinden de bahsedilmektedir.

⁶⁵ Yılmaz, *Kelam'da Te'vil Sorunu*, 57.

⁶⁶ İzmirli, "İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî", 11, 16-17.

⁶⁷ Tâhâ 20/5.

⁶⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 97-98, 128, 132, 245-246; Vezir Harman, *Ebü Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, 100. Yıl Üniversitesi, 2007), 17, 82-83.

⁶⁹ Ebü'l-Hasan Taberî'nin "*Fi'l-kelâm ale'l-müteşâbih*" adlı eseri Nâsır Muhammedî tarafından (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1436) tahkik edilmiştir. Ancak bu esere ulaşamadığımız için haberî sıfatların te'vili konusundaki yöntemi konusunda tespit bulamadık. Zira ona atıf yapan bazı eserlerde istivâyı, istilâ/hakim olma şeklindeki te'vili kabul etmediği, istivâyı Eş'arî'nin yöntemine uygun olarak isti'lâ/yükselme anlamında ele aldığı görülmektedir. Bu konuda bkz: Şemseddin Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *el-Arş*, thk. Muhammed b. Halîfe (Medine: 'İmâdû'l-Bahsi'l-İlmî, 2003) 2: 507; Zehebî, *el-Uluvv li'l-'Aliyyi'l-Ğaffâr*, thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd (Riyad: Mektebetü Advâi's-Selef, 1995) 231-233.

⁷⁰ İbn Fûrek'in, hepsi olmasa da naslardaki sûret, kabza, yed-yemîn, ricl-kadem gibi zahiri teşbihi vehmettiren bazı haberî sıfatları te'vil ettiğine dair bkz: İbn Fûrek, *Te'vilü'l-*

3.2. Erken Dönem Eş'ariyye'de Te'vile Konu Olan Başlıca Problemler

Siyasî tartışmaları iktidara dair mücadele sürecini bir kenara bırakacak olursak, Kur'ân'ın anlaşılmasında önem arz eden te'vilin, kelâm ilminde, dolayısıyla İslâm düşüncesinde önem arz eden bir husus olduğu bilinen bir gerçektir. Şunu da belirtelim ki, naslardaki söylemlerin yorumlanmasında te'vil konusuyla en çok usûl-i fıkıh bilginleri ilgilenmiştir. Bu düşünürler, kelâm ilmiyle uğraşanlardan daha ziyade Arap dilinin beyan üsluplarından hareketle lafız ile manâ arasında kurulan ilişkiyi esas almak suretiyle te'vilin sınırlarını belirlemeye çalışmışlardır. Özellikle akli esas alan ve İslâm inanç esaslarının savunucusu addedilen Mu'tezile, te'vili esas olarak bu hususu öncelediği başlıca hususlar içine dâhil etmiştir⁷¹. Genel anlamda İslâm düşüncesinde te'vil, gerek Mu'tezile'nin gerekse Ehl-i Sünnetin gündemini sürekli meşgul eden kelâm ilmi sürecinde problem olarak önemli bir yer işgal etmiştir.⁷²

Eş'arî'nin, müteşâbih âyetlerdeki te'vil sorunu, onun kelâmî konulardaki bazı görüşleri yorumlamasına da yansımıştır. Dolayısıyla te'vile konu olan müteşâbihât ile ilgili bir takım ıstılah ve kelâmî konuları bu bölümde ele almakta yarar görmekteyiz. Sonra da âyetlerin te'viline ilk dönem Eş'arîliğin nasıl yaklaşıldığı ortaya koyacağız. Zira bu dönemde müteşâbih âyetlerin te'vil edilip edilmeyeceği tartışmalı bir durum arz etmekteydi.

Te'vil bağlamında Eş'arî, müteşâbih âyetler konusunda yorum yapmayı doğru bulmamış, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin bu husustaki te'vile kaçan yorumlarını isabetli görmeyerek onları şiddetle eleştirmiştir. Yine zaman zaman eleştirisinin dozunu kaçırarak, Cehmiyye ve Mu'tezile'yi tekfirle itham etmiştir.⁷³ Daha sonraları Eş'arî kelâmında, Eş'arî lik üzerinde Hanbeliliğin tesirinin azalmaya başlamasıyla kelâm ve akla karşı olan Selefiyye'nin tepkisel görüşlerini silmeye dair eser kaleme

ahbârî'l-müteşâbih, thk. Daniel Gimaret (Dımeşk: el-Ma'hedü'l-Fıransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 2003), 21-45, 45-47, 47-55, 57-63.

⁷¹ Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2000), 83-85.

⁷² Eş'arî ve Mu'tezilî bağlamında te'vil sorunu için bkz. Bkz. Yılmaz, *Kelam'da Te'vil Sorunu*, 20 vd.

⁷³ Eş'arî, *İbâne*, 85-88.

alınmıştır. Böylece Eş'arî, davranışlarıyla akıl ve nassın hükümlerini yakınlaştırmış, döneminde aşırı uç görüşleri birleştirme vazifesini üstlenmiştir.⁷⁴

3.2.1. Allah'ın Sıfatlarının Te'vili Hususu

Bâkılânî, Allah'ın kadîm olarak; “hayat ilim, kudret, semî', basar, kelâm ve irade sahibi değil mi dendiğinde, O'nun hay, âlim, kâdir...” denmesi cihetiyle var olduğunu söyler. O, hay, âlim, kâdir ve mütekellim ve irade sahibidir. Bu nedenle onun için ilim, kudret, kelâm, semî basar ve irade sıfatları vardır. Bu sıfatlarla O, hay, âlim, kâdir ve murîddir. Bu da şuna delalet eder; beşerin hayat vasfı örneğinde olduğu gibi, hayat, ilim, kudreti olmazsa, O'nun, âlim, kâdir ve murîd olması doğru olmazdı. Bu sıfatlar ise, O'nda yalnız varlık sebebi olarak bulunur. O, bu sıfatlarla hay, âlim ve kâdir olur ki, illetin fâilinin vacip olması gibi, bu sıfatlarında bir sebebin bulunması gerekir. Böylece Yüce Allah, bu neden ile hayat, ilim, kudret, irade, kelâm, semî', basardır. Şayet bu sıfatlar olmasaydı, Allah hay, kelâm, kâdir, murîd, mütekellem, semî' ve basîr olarak tavsif edilmezdi.⁷⁵

Allah'ın ilim ve kudretine gelince, bilmeyen kimseler için bu sıfatlar fiile yansıdığı zaman ayrıt edici bir özellik kazanır. Böylece aciz olan kimse nazarında, failin meydana getirdiği şey sabit olunca, Allah âlim ve kâdir olur. Dolayısıyla bu kimsenin delilden medlûlüne dair bir sonuca gitmesi gerekir. Böylece medlûlün faili ve meydana gelmesi bizzat kendisi olursa, kendine ait bir sıfatın bulunmaması caiz olmaz. Zira sıfatın içerdiği anlam ile Allah âlim ve kâdirdir, denilebilir⁷⁶.

Eş'arî, Allah'ın diğer sıfatlarını, gerek âyetlerle gerekse akıl yoluyla vâcibul-vücûda dair delilleri *Luma'* adlı eserinin hemen girişinde ortaya koyar.⁷⁷ O, Allah'ın varlığından bahsederken ayrıca O'nun bir vücûd sıfatından bahsetmez. Zira Eş'arîler'in çoğu vücûd sıfatını beyan ederken Allah'ın varlığıyla zatını aynı kabul eder.⁷⁸ Yine Eş'arî'nin en çok üzerin-

⁷⁴ Görgülü, *Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 147 vd.

⁷⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, 227.

⁷⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, 228.

⁷⁷ Eş'arî, *Luma'*, 5-6.

⁷⁸ Görgülü, *Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 211-212.

de durduğu sıfat, Allah'ın ilim sıfatıdır. Eş'arî, Kur'ân'da bu sıfatın, hayat sıfatıyla ilintili olduğunu ifade eder. Buradan hareketle o, Allah'ın ilim sahibi olduğunu ve onun ilminin her şeyi kuşattığını ispatlama cihetine gider.⁷⁹

Genel olarak mütalaa edecek olursak sıfatlar konusunda Eş'arî, Mu'tezile'de olduğu gibi Allah'ın sıfatlarının zatının aynı kabul edildiğinde, sıfat mefhumunun nasıl değerlendirileceğini sorar. Zira ona göre Kur'ân, açık olarak Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul ediyorsa, bu sıfatların Allah üzerinde zait manâlar olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Kur'ân'da O'nun sıfatları çeşitli yerlerde zikredilmektedir. Eş'arî sıfatları, Allah'ın zatının ne aynı ne de gayrıdır şeklinde vasıflandırır.⁸⁰ Eş'arî kelâmına göre Allah'ın sıfatları özetle üç kısımda ele alınabilir:

3.2.1.1. Fiilî Sıfatlar

Bunlar, halk, rızık, 'adl, ihsan, tafdîl, in'am, sevab, 'ikab, haşr vb. sıfatlar olup Allah'ın fiilinden önce var olma hususiyetini taşırlar. Bunların dışında kendine ait sıfatları ise kadîmdir. Çünkü O'nun kelâmı, "hâlık, râzık ve bâsıt" şeklinde fâil veznindedir. Dolayısıyla mütekellim olarak kelâmullahta, muhdes ve mahlûk olma şeklinde bir durum söz konusu değildir.⁸¹ Eğer Allah fiilî olarak kendini, hâlık, râzık, 'âdil, muhsin ve mütefaddil olarak fiilî sıfatlarıyla vasıflandırır, farklı olarak halk, rızık, 'adl, ihsân ve in'am dışındaki sıfatları da kullanırdı. Zira bu sıfatlar, Allah'ın fiilleridir ve bunlar da Allah'ın fiillerinden sonra ortaya çıkan şeylerdir. O'nun kelâmında kendi hakkında; hâlık, 'âdil, mütefaddil ve muhsin buyurması ise zâtî sıfatlarındandır. Zira fiilî sıfatlar, zâtî sıfatlar olmadığı takdirde vücûda gelemesler. Dolayısıyla zâtî sıfatlar fiilî sıfatlardan farklıdır.⁸² Kısaca tarif edilecek olursa fiilî sıfatlar, Allah'ın her şeyi yaratmasını ve meydana getirmesini ifade eden sıfatlardır.⁸³ Nitekim Eş'arî kelâmına mensup âlimlerin görüşlerinden hareketle fiilî sıfatlar,

⁷⁹ Eş'arî, *İbâne*, 36, 107, 109, 113-115.

⁸⁰ Bu sıfatların detayı için bkz. Mehmet Keskin, *Eş'arî ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 184-237.

⁸¹ Bâkılânî, *Temhîd*, 299.

⁸² Eş'arî, *Luma'*, 19; Bâkılânî, *Temhîd*, 246.

⁸³ Keskin, *Eş'arî ve Eş'arilik*, 184 vd.

kadîm sıfatlar olarak nitelenmeyip hâdis vasfı taşımaktadır.⁸⁴ Buradan hareketle fiilî sıfatlar, zâtının gereği yarattığı ve başka bir deyişle muhdes olan şeylerin yaratılma vasıfları olarak değerlendirilmelidir.

3.2.1.2. Zâtî Sıfatlar

Eş'arîlere göre zâtî sıfatlar, Allah'ın ezelden beri mevsuf olduğu, sonsuza dek mevsuf olamaya devam edeceği ve Allah'ın onların zıddıyla (selbî) vasıflanmasının mümkün olmayacağı sıfatlardır⁸⁵. Bu sıfatlar, Allah'ın zatından ayrılmayan doğrudan zâtını vasıflaysan ve sadece kendine has olan sıfatlardır. Bunlar, hayat, ilim, kudret, semî', basar, kelâm, irade, bekâ, vech, 'aynân, yedân, gazab ve rıza gibi sıfatlardır. Yedân ve 'aynân sıfatları irade vasfı bildirir ki, bunlar O'nun; rahmet, darlık, adalet, hub, îsâr, meşîet sahibi olduğunu, son olarak idrak sıfatıyla yaratıklarından farklı olarak tat, koku ısı, soğukluk ne varsa hepsine müdrik olduğunu gösterir.⁸⁶

Zâtî sıfatlardan bekâ sıfatına gelince, bekâ sıfatının delili ise bâki olması bakımından ezeli olmasıdır. O sonradan var edilmeksizin var olmuştur. Bâkiliği de kendi bekasına aittir. Bu, hâdis olan bir şeyin bâki olmasının imkânsız olacağına delildir. Çünkü O hudûs ile değil, bekasıyla bâkidir. O, beka sahibidir ve sıfatlar bağlamında bâkidir denemez. Böylece Allah'ın vasfı, daha önce belirttiğimiz şeyler cinsinden değildir. O, ismi rahmân, rahim, hay ve kayyûm olan Allah'tır. O'nun keyfiyetinden sual ise sıfatlarıdır. Haber verildiği üzere bu terkip, suret cinsinden bir şey olamaz. Nitekim O, sıfatlarıyla bilinir ki, hayy, âlim, kâdir, semî' ve basîr olan Allah'tır. Yaratıklarını nasıl vücûda getirdiğine gelince O, yaratıklarına adalet ve ihsanla muamele eder.⁸⁷ Yine zâtî sıfatlar konusunda Allah, yaratıkları olmaksızın her şeye güç yetirmeye kadirdir. Velhasıl hakikat olarak acizlilikleri sebebiyle yaratılanların bu tür sıfatlarla vasıflanması imkânsız bir durum olacaktır.⁸⁸

⁸⁴ İmam Mesûd b. Ömer Sa'duddin Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beyrût: Âlimu'l-Kütüb, 1979), 4: 170; Şevki Yavuz, "Eş'ariyye, 450-451.

⁸⁵ Eş'arî, *Luma'*, 17-19.

⁸⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, 298-299.

⁸⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, 299-300.

⁸⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitabu'l-Beyân* (Beyrût: Mektebetü's-şarkıyye, thk. Yûsuf Mekârîsî el-Yesûî, 1958), 9.

3.2.1.3. Haberî Sıfatlar (Müteşâbihu's-Sıfat)

Eş'arî'ye göre, Allah'ın vasıflarından haber yoluyla kabul edilenlerin, haberî sıfatlar/müteşâbihü's-sıfat olduğu sabittir.⁸⁹ İbn Fûrek'e göre Eş'arî sıfatları temelde iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan biri, fiillerden istidlal ederek bilinen hayat ilim, kudret ve irade gibi sıfatlar; diğerler ise Allah'ın noksan sıfatlardan münezzeh oluşundan dolayı sabit olan semî, basar, kelâm, bekâ gibi sıfatlardır. Bunların dışındaki haber yoluyla sabit; yed, vech, 'ayn, cenb, 'ayn gibi sıfatlar ise haber olarak geldikleri için bunlara olduğu gibi inanılması, lafızların işitilip söylenmesi ve anlamlarının nitelenene layık bir şekilde tetkik edilmesi gerekir.⁹⁰ Böyle olmakla beraber Eş'arî'nin ikinci kuşak ve sonrası İbn Fûrek gibi birtakım talebeleri haberî sıfatlar konusunda te'vile meyletmiştir.⁹¹ Bunlardan ilk haberî sıfatları te'vil edilmesi hususlarını içeren Ebü'l-Hasan et-Taberî'nin, *Fi'l-kelâm 'ale'l-müteşâbih mine'l-âyât ve ehâdisi's-sıfât* isimli eseri önemlidir. Zira bu eserden hareketle ilk dönem Eş'arî âlimler haberî sıfatları te'vile başlamışlardır. Bu âlimler, mezhebin gelişmesinde hizmeti geçen ilk kişiler arasında yer alırlar.⁹² İmam Cüveynî ve Ebu Mansûr Abdulkâhir Bağdâdî gibi bazı Eş'arî âlimler ise, haberî sıfatları olduğu gibi kabul etmeyip tamamını te'vile gitmişlerdir.⁹³

Eş'arî, Kur'ân'da geçen vech, 'ayn, yed gibi sıfatların Mu'tezile de olduğu üzere te'vil edilmesi gerektiğine karşı çıkmıştır.⁹⁴ Ancak Eş'arî ve takipçileri te'vîl ve teşbihten tamamen uzak bir şekilde Allah'ı tenzih edip te'vîl ve teşbihi çağrıştıran âyetleri zahiri anlamında almamış, bunları bilakeyf/keyfiyetsiz olarak kabul etmişlerdir. Müteahhir dönem

⁸⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 41.

⁹⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 41.

⁹¹ İbn Fûrek, *Te'vilu'l-ahbâri'l-müteşâbih*, 21-210; Takiyyuddin Ahmed Abdulhalim el-Harrânî İbn Teymiyye, *Minhacu's-sünneti'n-nebeviye*, thk. Muhammed Reşad Salim (yy: Müessesetü'l-Kurtuba, 1986), 2: 222-223.

⁹² Bu talebelerden, Ebu Abdillâh Ya'kûb İbn Mücâhid (ö. 370/980) ve Ebü'l-Hasan el-Bâhilî'nin (ö. 370/980) yetiştirdiği Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî, Ebû Bekir el-Bakillânî, Ebû İshâk Ruknuddîn el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve İbn Fûrek gibi âlimler, diğer sıfatları kabul etmekle birlikte, sem'î yoluyla bilinen haberî sıfatları da kabul etmişlerdir. Bkz. Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", 448.

⁹³ Te'vil örnekleri için bkz. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-Dîn* (Beyrût, 1999), 315-320.

⁹⁴ Eş'arî, *İbâne*, 89-106.

Eş'arîler ise bu sıfatları te'vile gitmişlerdir. Örneğin Seyfeddin Âmidî'ye (ö. 631/1283) göre, "Rabbinin vechi bâkî kalır"⁹⁵ âyetindeki vech mecazî olarak zât; "iki elimle yarattığım"⁹⁶ âyetindeki yed ise mecazî olarak kudret anlamında kullanılmıştır. Âmidî, bu tür haberî sıfatları müteşâbih olarak kabul etmiştir.⁹⁷ Ancak bu tür haberî sıfatların te'vili, Mu'tezile derecesinde olmamıştır.⁹⁸ Zira Mu'tezilîler naslardaki müteşâbih, müphem ve mücmel olan hususları te'vil ile vuzuha kavuşturmayı ilke edinmişlerdir.

Eş'arî kelâmında naslarda atfedilen 'ayn, vech, yed, sâk, istiva, nüüzûl, mecî ve ityân gibi haberî sıfatları te'vil etmek ya da yaratıklara benzeterek zahirî anlamda kabul etmek doğru değildir. Zira söz konusu nasları te'vil etmek bizi her yerde mantıklı sonuca götürmeyecek ve bunları zahirine göre anlamakta teşbihe yol açacaktır.⁹⁹ Buradan hareketle Bâkılânî'nin haberî sıfatları fiilî olarak te'vil etmediği görülse de teorik olarak bunların te'vil edilmesi düşüncesine mütemayil olduğu anlaşılabılır. Ayrıca Bâkılânî, Eş'arî ile benzer düşünceleri benimsemekle beraber Eş'arî kelâmının geliştirilmesi, sistemleşmesinde ve yayılmasında önemli rol oynamıştır. Allah'ın varlığını ispat etmek için cevher, araz, atom konularında söz söylemiş, tabiat felsefesine ilişkin konuları sistemleştirmiştir.¹⁰⁰ Burada şunu da belirtelim ki, onun sıfâtullah hususunda haberî sıfatları te'vil ettiğini öne sürenler olsa da, eserlerine bakıldığında böyle bir durum görülmez. Bunların, onun fikirlerinin yanlış yorumlanması

⁹⁵ er-Rahmân 55/27.

⁹⁶ Sa'd, 38/75.

⁹⁷ Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 1: 451-454; Ayrıca bkz. Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 219-220.

⁹⁸ Mu'tezilî bağlamda Kur'an'ın müteşâbihlerinin te'viline dair önemli bir esere sahip olan Kâdî Abdulcebâr (415/102) haberî sıfatların çoğunu te'vil etmiştir. Eş'arî olan Gazzâlî bunların bir kaçını te'vil etmiştir. Bu hususta ayrıntılı mukayeseli bilgi için bkz. Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu*, 90-110.

⁹⁹ Bk. Bâkılânî, *İnsaf*, 24; 41; Bâkılânî, *Temhîd*, 259-260; Şerafettin Gölcük, "Bâkılânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 532.

¹⁰⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsaf* (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Meârif, 2011), 123-125; Yine bkz. Gölcük, "Bâkılânî", 533.

dan, kendi eserlerine değil de ikinci derece kaynaklara müracaat etmekten kaynaklandığı söylenebilir.

Semi'yâtla bilinen müteşâbihâtta haberî sıfatlar hususunda ise Eş'arî, Allah'ın zâtî ve diğer sıfatlarıyla ilgili müteşâbih olan âyetler hakkında selefîler gibi düşünür; bunları te'vil etmekten kaçınır.¹⁰¹ Eserlerinde, haberî sıfatlarla ilgili bilâkeyf/keyfiyetsiz" görüşünü savunan Eş'arî ve aynı çizgide tavrını sürdüren Bâkılânî'nin, Eş'arî çizgide Kur'an'da zikredilen bu tür sıfatlara müteallik müteşâbih âyetlere yaklaşımlarını başlıklar altında şöyle açıklayabiliriz:

3.2.1.3.1. İstivâ

Bu sıfatın zikredildiği, "Rahman arşa istiva etmiştir" (Tâhâ 20/5) âyet hakkında tartışmaların ortaya çıktığı, farklı şekillerde tefsir edildiği görülür. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de arş ve istivâ kavramlarının geçtiği âyetleri şöyle izah eder: "Rahman arşa istivâ etmiştir, derken O, arşa bilakeyfe istivâ etmektedir anlaşılır"¹⁰² Görüldüğü üzere bu hususta Eş'arî, âyetin anlamının olduğu gibi kabul edilmesi fikrini savunur ve yorumlamaktan kaçınarak tamamen selefî anlayışta bir tutum sergiler. Böyle bir tercihle de Müşebbihe'nin durumuna düşmekten de kendini korumuş olur.

Şöyle ki Eş'arî, bu hususu açıklarken öncelikli olarak arşın, semanın üzerinde olduğuna işaret eder. O, 'arşa istivâ hususunda kendi görüşünü ve bakış açısını teyit etme bağlamında şu âyetleri delil olarak getirir: "Onlar üstlerinde olan Rablerinden korkarlar"¹⁰³; "Sonra duman halinde ki göğe yöneldi"¹⁰⁴; "Melekler ve Rûh (Cebrail) O'na yükselirler"¹⁰⁵; "Sonra arşa istivâ eden Rahman'dır. Artık bir bilene sor"¹⁰⁶; "Sonra Arşa istiva eden Allah'tır. O'ndan başka ne bir dost ne de bir şefaatiniz vardır".¹⁰⁷ Eş'arî 'ye göre, tüm bu âyetler, Allah'ın semada bulunan arşa istivâ ettiğine delâlet etmektedir. Zira sema bütün insanlık nazarındaki yer değil-

¹⁰¹ Görgülü, *Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 195.

¹⁰² Eş'arî, *İbâne*, 89.

¹⁰³ en-Nahl 16/50.

¹⁰⁴ Fussilet 41/11.

¹⁰⁵ el-Me'âric 70/4.

¹⁰⁶ el-Furkan 25/59.

¹⁰⁷ es-Secde 32/4.

dir. Bu da vahdaniyetinde tek olan Allah'ın arşa istivâ ettiğini gösterir.¹⁰⁸ Eş'arî, yukarıda zikrettiği âyetlerin yanında, görüşünü sağlamlaştırmak için şu hadisi zikreder: "Yüce Allah gecenin son üçte birinde dünya semasına iner: 'Yok mu bana dua eden duasını kabul edeyim, yok mu bela musibetten kurtulmak isteyen onu bela ve musibetten kurtarayım, yok mu rızkını isteyen ona rızık vereyim' der. Bu durum şafak sökünceye kadar devam eder".¹⁰⁹ Bu minvalde Eş'arî, Müslümanların dua ederken ellerini yukarıya doğru kaldırmalarını, Allah'ın arşa istivâ ettiğine" de delil olarak gösterir. Zira ona göre Allah, arş üzerinde olmasaydı, Müslümanlar ellerini semaya kaldırmazlardı.¹¹⁰

Başka açıdan Eş'arî'ye göre, Müslümanların gerçekleşmesini arzu ettikleri bir iş hususunda hep beraber Allah'a niyazda bulunarak, "Ya Sâkiné's-Sema/Arzın sâkini, yedi göğü kuşatan Allah'ım" şeklinde dua etmeleri bu duruma işaret eder.¹¹¹ Örneklerde görüldüğü üzere Eş'arî, haberî sıfatlardan istivâyı bilâkeyf şeklinde telakki eder ve bunu mahiyeti hakkında te'vile gitmeden kabul eder. Böylece te'vilden sakınır, zahiren de istivâyı vasıflandırma cihetine gitmemek suretiyle teşbihe düşmekten de kendini korur. Mukayeseli olarak bakılacak olursa Gazzâlî de Allah'ın arşa hâkim (isti'la) olmasının aklen muhal olmayacağını, varlıkların onun kudretiyle oluştuğunu ve emrine musahhar kılındığını söyleyerek âyetteki istivâyı te'vil eder.¹¹² Ancak mezhebin sistemleşmesinde önemli yeri olan Fahreddîn er-Râzî (606/1209), üç asır sonrası âyetin yorumunda, Müşebbihe mabûdlarının Allah'ın arşın üzerine oturmuş olduğunu ve bu âyeti delil getirdiklerini söyler. Bunun hem aklen hem de naklen batıl ve yanlış olduğunu deliller gösterir.¹¹³ Böylece Eş'arî kelâmının teşbihe düşmeme konusundaki hassasiyetini ortaya koymuş olur.

¹⁰⁸ Eş'arî, *İbâne*, 93

¹⁰⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Te-heccüd", 14.

¹¹⁰ Eş'arî, *İbâne*, 89-90.

¹¹¹ Eş'arî, *İbâne*, 94.

¹¹² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 55-56. Yine ilk dönemde ele alınmayıp, Gazzâlî'nin yemîn, nüzûl vb. diğer haberî sıfatları te'vil etmesi hususunda bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 55-58.

¹¹³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 22: 5.

3.2.1.3.2. Kürsî

Eş'arî, Allah'ın arştan başka bir de kürsüsünün bulunduğunu bu konuda icmânın olduğunu söyler. Şu âyeti de bu hususta delil olarak zikreder: "O'nun kürsüsü, gökleri ve yeri kuşatmıştır".¹¹⁴ Daha sonra Eş'arî, bu konuda yorum yapmaksızın delil olarak sadece şu haberi nakleder: "Allah Teâla kıyamet gününde insanlar arasında muhakeme etmek için kürsüsünü koyacaktır".¹¹⁵ Bu rivâyetten hareketle onun indinde kürsünün mahiyeti bilâkeyftir. Dolayısıyla Eş'arî, bu hususta te'vil cihetine gitmeyi uygun bulmaz.

3.2.1.3.3. Vech

Eş'arî, bu konuyla ilgili şu âyetleri delil getirir. "O'nun zatından başka her şey yok olacaktır"¹¹⁶ ve "Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbin zatı baki kalacaktır".¹¹⁷ Ona göre bu âyetler, Allah'ın asla yokluğu düşünülmeyen bir vech sahibi olduğunu haber vermektedir. Nitekim Allah'ın Kitabı'nda sonsuz kalacak ve helak olmayacak vasıfta vechinin bulunduğu haber verilmektedir.¹¹⁸ Yine Allah'ın vechinin olduğunu mu kabul ediyorsunuz? Şeklindeki bir soruya da Eş'arî şöyle cevap verir: "Evet biz bidatçilerin aksine Allah'ın vechinin olduğunu söylüyoruz. Zira yukarıda zikredilen âyetler bunu açıkça göstermektedir."¹¹⁹

Görüldüğü gibi âyetlerde geçen "vech" lafzını selefi anlayışla ele alan ve sadece âyeti zikretmekle iktifa eden Eş'arî, bu ve benzeri haberî sıfatları te'vil etmekten kaçınır. Ayrıca âyetlerde geçen bu sıfatı farklı şekillerde te'vil eden ve fırkaları bid'atçılıkla suçlayarak bu tür davranışlarının isabetli olmayacağını söyler. Ona göre haberî sıfatları muhtevi âyetler, olduğu gibi kabul edilip bunların keyfiyeti Allah'a havale (tefviz) edilmelidir. Bâkılânî'ye gelince, bazılarının Allah'ın vechinin olmadığını

¹¹⁴ el-Bakara 2/255.

¹¹⁵ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havzi fi ilmi'l-Kelâm (Luma' içinde)*, nşr., Mccarthy (Beyrût, 1953), 235-236.

¹¹⁶ el-Kasas 28/88.

¹¹⁷ er-Rahmân 55/27.

¹¹⁸ Eş'arî, *İbâne*, 97.

¹¹⁹ Eş'arî, *İbâne*, 99.

ifade ettiklerini¹²⁰, ancak naslardan hareketle Allah'ın iki eli ve yüzünün olduğunun sabit olduğunu söyler.¹²¹

3.2.1.3.4. Yed

Eş'arî, istivâdan sonra en çok “yed” lafzının geçtiği âyetler üzerinde durmuştur. Eş'arî, bu sıfatın izahında ise “haberî sıfatlara” yaklaşımının bir sonucu olarak bilâkeyf nazariyesini sürdürmüş ve bu sıfatı da te'vil etmekten kaçınmıştır.¹²² Eş'arî, siz Allah'ın iki elinin olduğunu mu söylüyorsunuz şeklindeki bir soruya şöyle cevap verir: ‘Evet biz keyfiyetini belirtmeksizin Allah'ın iki elinin olduğunu söylüyoruz. Zira ona göre Allah'ın şu sözleri buna delil teşkil etmektedir: “Allah'ın eli, onların ellerinin üstündedir”¹²³; “Allah, Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir?...”¹²⁴; “Bilakis Allah'ın elleri açıktır. Dilediği gibi verir”¹²⁵ ve “Kendi elimizle yarattığımız...”¹²⁶ Eş'arî'ye göre iki elde sağdır. Zira bu husus âyette, “Elbette onu kısıvrak yakaladık”¹²⁷ şeklinde belirtilmektedir.¹²⁸

Eş'arî, buna ek olarak şu hadisi delil olarak nakleder. “Allah Adem'i kendi eliyle yarattı, eliyle sırtını sıvazladı ve onun zürriyetini sırtından çıkardı.”¹²⁹ Eş'arî, bilâkeyf olarak Allah'ın iki elinin olduğunu âyet ve hadislerle izah ettikten sonra, âyetlerde geçen “yed” kelimesini te'vil edip yorumlayanlara karşı çıkar. Aynı şekilde, zâhir manâlarının dışında bu lafızlara başka anlamlar veren Mu'tezile, Cehmiyye fırkalarını da eleştirerek onların, yed kelimesini kudret, nimet, kuvvet şeklinde te'vil edilmelerine karşı çıkar.¹³⁰

¹²⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 286.

¹²¹ Bâkılânî, *Temhîd*, 295-296.

¹²² Eş'arî, *İbâne*, 99-106.

¹²³ el-Fetih 48/60.

¹²⁴ Sâd 38/75.

¹²⁵ el-Maide 5/64.

¹²⁶ Yâsin 36/71.

¹²⁷ el-Hâkka 69/45.

¹²⁸ Eş'arî, *İbâne*, 100.

¹²⁹ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tefsîru's-sûre”, 7; Malik b. Enes, *el-Muvatta* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2: 898-899.

¹³⁰ Eş'arî, *İbâne*, 106-108.

Bâkılânî, buradaki elin kudret ve nimet olarak te'vil edildiğini, çünkü lügatlerde ele, nimet ve kudret anlamının verildiğini söyler. Zira yanımında “yed-i Beyzâ” var dendiğinde bununla nimetin kastedildiğini belirtir. Yine birinin eli altında dendiğinde, onun kudreti ve mülkü altında kastedildiğini ekler. Böylece “onlar için ellerimizle yaptığımız nimetler yarattık”¹³¹ şeklinde âyette zikredilen “ellerimizle/أيدينا” ifadesinin, kudretimizle yaptık anlamında te'vil edildiğine dikkat çeker. Sonra Bâkılânî bu söylemlerin bâtil olduğunu söyler. Çünkü ona göre, şayet iki el ile murat kudret olsaydı, o zaman Allah için iki kudret olurdu ki, bu da her şeyden münezzeh olan Allah için söylenmezdi. Bâkılânî, bu hususta sözlerini şöyle sürdürür:

“Mevla’nın tek kudretinin olmadığını mı iddia ediyorsunuz? Dolayısıyla O’na iki kudret sahibi olma payesini nasıl veriyorsunuz? Zira âlimler de O’nun için müsbet ve nefiy bildiren sıfatlar konusunda icmâ etmişlerdir”. Dolayısıyla Allah için iki kudret olmaz ve bu söylenenlerin batıl olacağına vurgu yapar. Yine Bâkılânî, nimetle ilgili örnekler vererek (iki) elimle kaldırdım dereken bunu iki nimetle yaptım anlamının verileceğine, dolayısıyla bunun da caiz olmayacağına dikkat çeker. Sonuç olarak o, nimetin ve kudretin “yed”e anlam karşılığı olarak kullanılamayacağını, bunun Allah’ın zatından bir sıfat (haberî) olduğunu söyler.¹³² Böylece haberî sıfatlara dair keyfiyet belirtmeme geleneğinin Bâkılânî’ye kadar devam ettiği rahatlıkla görülür. Kur’ân’da “yed”, “istivâ”dan sonra en çok zikredilen sıfat olması hasebiyle şunu da belirtelim ki Eş’arî kelâmını müteahhir döneme taşıyan Râzî’ye göre iki eli/yedeyn, kudret, nimet şeklinde te'vil edilmiştir.¹³³

3.2.1.3.5. ‘Ayn

Kur’ân’da göz manâsına gelen ‘ayn kelimesi beş yerde geçer.¹³⁴ Lafzî/literal anlamı, bakan süjenin görmesini sağlayan bir uzvu olup bu

¹³¹ Yâsin 36/ 71.

¹³² Bâkılânî, *Temhîd*, 295-298.

¹³³ Fahreddin er- Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekka (Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1986), 161-167.

¹³⁴ Hûd 11/37; Tâ-hâ 20/39; el-Mu’mînün 23/27; et-Tûr 52/48; el-Kamer 54/14.

sıfat, mecaz anlamlarda; yardım etmek, şefkat etmek, görmek ve gözetmek gibi anlamlara gelir.¹³⁵

Eş'arî, "Gemi gözlerinin önünde akıp gidiyordu"¹³⁶; gözlerinin önünde ve vahyimiz (emrimiz uyarınca) gemiyi yap"¹³⁷ âyetlerini zikrettikten sonra, bu ifadelerde geçen 'ayn lafzının Allah'ın bir sıfatı olduğunu belirtir. Ona göre Allah'ın keyfiyeti meçhul ve tarif edilmesi/tahdîdi mümkün olmayan bir gözü vardır. Zira Allah, âyetle 'aynın kendine ait bir sıfat olduğunu açık bir şekilde belirtir. Daha sonra Eş'arî, bu durum ile ilgili izahını yukarıda belirttiğimiz âyetlerle de teyit eder.¹³⁸

Eş'arî, Cehmiyye fırkasının¹³⁹ Allah'ın sıfatlarını nefyetmek suretiyle, O'nun işitme, görme ve yüz vasıflarının olmamasını kabul etmediklerini ve bu görüşüyle de onların, Allah'a ait sıfatları nefyeden Hristiyanlara uymuş olduklarını belirterek bu mezhebe karşı sert eleştiriler getirir. Ayrıca onların, Allah'ın işitme ve görmesini, "bilme" anlamında yorumladıklarını iddia eder. Yine Eş'arî, Cehmiyye'nin Allah'ın sıfatlarını lafzı olarak ele aldıklarını; Allah'ın ilmi, kudreti, işitmesi ve görmesi vardır demediklerini; dolayısıyla Allah'ın, isim ve sıfatlarını inkâr etme eğiliminde olduklarını; buradan hareketle tevhid inancını bozmak istediklerini ve kılıç ya da iktidarın gücünden korktuklarından dolayı bu tür görüşlerini açıkça dile getiremediklerini ifade eder.¹⁴⁰

3.2.1.3.6. Meci-İtyân

Kur'ân'da gelmek anlamında kullanılan "ityân ve meci" kelimeleri altı âyette geçer.¹⁴¹ Eş'arî, *İbâne*'de bu âyetlerden ikisini yorumsuz bırakır.

¹³⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 598-599.

¹³⁶ el-Kamer 54/14.

¹³⁷ Hûd 11/37.

¹³⁸ Eş'arî, *İbâne*, 97.

¹³⁹ Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46)'in itikâdî görüşlerinden oluşan mezhebe ve bu mezhebi benimseyenlere dair verilen isimdir. Allah'ın sıfatlarının nefyi, rû'yetullah, kabir azabı, şefaât, mizan ve sıratın inkârı konularında Mu'tezile'ye tesir etmiştir. Bkz. Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 234-236.

¹⁴⁰ Eş'arî, *İbâne*, 98.

¹⁴¹ el-Bakara 2/210; el-En'am 6/158; R'ad 13/14; en-Nahl 16/26; el-Enbiyâ 21/44; el-Fecr/89/29.

Bunlar: “Rablerinin emri geldiği ve melekler sıra sıra dizildiğinde”¹⁴²; “Onlar, Allah’ın meleklerle birlikte bulut gölgeleri içerisinde onlara gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar”...¹⁴³ şeklinde zikredilir.¹⁴⁴

Eş’arî, Necm Sûresi’ndeki, “sonra yaklaştı ve aşağı indi. İki yay aralığı kadar veya daha yakına vardı”¹⁴⁵ âyetini, yukarıdaki zikredilen âyetlerle ilintilendirip “mecî” ve “ityân” ve “yakınlaşma” ifadelerini aynı anlamda kullanır. Yine ona göre Allah, keyfiyeti bilinmeksizin kuluna yaklaşır. Nitekim “...çünkü biz ona (insan) şah damarından daha yakınız”¹⁴⁶ meâlindeki âyette bu husus ifade edilmektedir.¹⁴⁷

Eş’arî, bu hususun açıklığa kavuşması için şöyle bir misal getirir: Dilde, “Zeyde humma hastalığı geldi denildiğinde”, bununla “humma hastalığının bir mekândan diğer mekâna hareket veya intikal ettiği” manâsı kast edilmez. Çünkü hastalık ne cisimdir ne de bir cevherdir. Bilakis bu ifadeyle hastalığın onda vücûd bulması/var olması ona inmesi kastedilmiştir. Zira hadislerde Allah’ın dünya semasına indiğiyle ilgili rivâyetler zikredilmektedir.¹⁴⁸ Bundan maksat, O’nun bir mekândan diğerine intikali değildir. Çünkü Allah, ne bir cisim ne de bir cevherdir.¹⁴⁹

3.2.1.3.7. Teklîm-i Mûsa

Eş’arî, Allah’ın Mûsa ile konuşmasını, kelâmullahın mahlûk olmadığı bağlamında ele alır. Öncelikle âyetlerden örnekler vererek durumu izah etmeye başlar. Şöyle ki: “Bunu ilahlarımıza sen mi yaptın İbrahim? Dediler. Belki şu büyükleri yapmıştır. Hadi onlara sorun, şayet konuşurlarsa! Dedi”¹⁵⁰ Burada Eş’arî bu âyeti, putların konuşarak mütekellim olamayacaklarına dolayısıyla ilah olamayacaklarına delil getirir. Yine Allah’ın haber vererek, “Bu gün hükümlanlık (mülk) sahibi kimdir? ...”¹⁵¹.

¹⁴² el-Fecr 89/22.

¹⁴³ el-Bakara 2/210.

¹⁴⁴ Eş’arî, *İbâne*, 94

¹⁴⁵ en-Necm 53/8-9.

¹⁴⁶ Kâf 50/16.

¹⁴⁷ Eş’arî, *İbâne*, 41.

¹⁴⁸ Buharî, *Sahih*, “Teheccüd”, 8.

¹⁴⁹ Eş’arî, *Risâle*, 228.

¹⁵⁰ el-Enbiyâ 21/62-63.

¹⁵¹ el-Mu’min 40/16.

Kimse bunun cevabı için başka bir şeyin söylenemeyeceği durumda âyetin devamında Allah da; "...Kahhâr ve Vâhid olan Allah'tır" diyecek. Yine Eş'arî bu hususta delil olarak "...Allah, kelâm olarak Mûsa ile konuştu"¹⁵² âyetini gösterir.

Burada Allah ile konuşma kelâmı meydana gelmiştir. Mütakellimin başka bir hal üzere konuşması caiz değildir. İlimde de böyle bir durumun caiz olmaması gibi, başka bir şeyde kelâmın mahlûk olması da bir değer ifade etmez. Böylece Eş'arî, İhlas Sûresi âyetleriyle ilim ve kudretinin her şeyin üstünde olması hususunda, "Celâl ve ikram sahibi Rabbinin ismi yüce oldu"¹⁵³ âyeti gereğince, mahlûk olan için mübarek denmeyeceğini, dolayısıyla Allah'ın tüm isimlerinin mahlûk olmayacağına delil getirir. Yine şahadet bağlamında, kelâmullahın Allah'ın birliğine ve yaratmada eşi olmadığını ispatlar ve Âl-i İmrân Sûresi 18. âyetini¹⁵⁴ delil getir. Yine Şura Sûresi 51. âyeti¹⁵⁵ ile delil göstererek vahyin geliş şekillerini ortaya koyar; böylece kelâmullahın ağaç vb. cisimde yaratılmadığını, kelâmın ezeli ve ebedî olduğunu açıklama cihetine gider.¹⁵⁶

Eş'arî'ye göre bu hususta Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: "...Allah, Mûsa ile doğrudan konuştu" (Nisâ 4/164). Burada Allah'ın, Mûsa ile konuşması, kelâmını ona işittirmeyi vasıtasız, kırâatsız ve herhangi bir ibare olmadan gerçekleştirmiştir.¹⁵⁷ Ona göre âyette ifade edilen "tekâm", kelâmı karşılıklı konuşmayı ifade eder. Dolayısıyla konuşmanın sözel kalıbının, onun dışında bir şeye girmesi, ya da başka bir şeyde yaratılması caiz değildir.¹⁵⁸ Yine Eş'arî'ye göre Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi, "Allah, Mûsa ile ağaçta yarattığı bir sözle konuştu", sözünün doğru olarak

¹⁵² en-Nisâ 4/164.

¹⁵³ er-Rahmân 55/ 78.

¹⁵⁴ "Allah, melekler ve adaletten ayrılmayan dürüst ilim sahipleri şahittir ki, Allah'tan başka tanrı yoktur. Evet, O'ndan başka hiçbir tanrı yoktur ve O azizdir; evrende yegâne hâkimiyet sahibi O'dur, Hâkim'dir; O, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir" (Âl-i İmrân 3/18).

¹⁵⁵ "Allah bir insanla, ancak ya doğrudan vahyederek, ya bir perde arkasından, ya da dilediği şeyi izniyle vahyetmek üzere bir elçi göndererek konuşur. Şüphesiz O, Yücedir, Hâkimdir" (eş-Şûrâ 42/51).

¹⁵⁶ Eş'arî, *İbâne*, 66-69.

¹⁵⁷ Eş'arî, *İbâne*, 67; İbn Fûrek, *Mücerred*, 59.

¹⁵⁸ Eş'arî, *İbâne*, 73.

kabul edilmesi, Peygamberin mertebelerinin düşürülmesi anlamına gelecektir. Bu hususta Eş'arî, Allah'ın sözü, ağaçta yaratılmış olsaydı, bu takdirde Allah, Hz. Mûsa'ya perde arkasında konuşmuş olmazdı diyerek bu duruma açıklık getirir.¹⁵⁹ Bâkılânî de Kur'an'ın mucize olması bağlamında, resûlün özel gönderilmesi ve mucizelerin onun elinde zuhur etmesi gerektiğine vurgu yapar. Böylece vahyi haber vererek peygamberinin haberci oluşu, onun risâletinin hak olduğunu gösterir. Peygamberliğin delâletinin en temel vasfı, Allah'ın kelâm sıfatıyla peygamberi elinde âyetleri zuhur ettirmesidir ki, bu durum sadece Allah'a hastır.¹⁶⁰

Yine Cehmiyye'ye reddiye olarak: "Allah'ın gazabı mahlûk değilse, aynı şekilde O'nun rızası ve kahrı da mahlûk değilse, o halde niçin Allah'ın kelâmı mahlûk değildir demiyorsunuz? Bu durumda şayet O'nun, meleklerle, nebilere olan rızası fani olsaydı, dostlarından razı olması, düşmanı kahretmesi vaki olmazdı fikri kabul görürdü. Dolayısıyla bu anlayışı benimsemek İslâm'dan çıkmak anlamına gelir". Daha sonra o, kelâmın ezeli oluşu ve ilim sıfatının ezeliyeti ile ilgili sorular geliştirerek aksi görüşleri çürütme cihetine gider ve Cehmiyye'ye karşı muarazada

¹⁵⁹ Eş'arî, *İbâne*, 69. Burada ağacın kelâmı konuşması sizi neden inkârâ götürdü? Şayet âyette kelâm yaratılsaydı, o zaman yaratılması, "Ey Mûsa, muhakkak ben Allah'ım" demesi üzere muhtemel olurdu. Allah, bu durumdan hâlidir. Sonra onlara şöyle denir: şayet kelâmullahın sizin indinizde bir yerde yaratılmış fikri olsaydı, dinlediğiniz her kelâmın bir şeyde yaratıldığına dair sizlere inanılmazdı. Zira bu, kelâmullah için uygun olurdu. Onlar dedi ki ağaç mütekellim olur mu? Çünkü mütekellim ancak hay olur. Onlara denildi ki, kelâmın ağaçta yaratılması caiz olmaz. Zira kelâmın yaratılması hay şeklinde olur. Şayet kelâm, hay olmayan bir şeyde yaratılması caiz olsaydı, hay olmayanın konuşması neden caiz olmasın? Onlar, niçin hay olmadan da söyler denirse, Allah, yerin ve göklerin ikisini de "itaatkâr olarak geldik" der. Onlara yine şu açıklama yapılır: "Allah, İblis'e şöyle demedi mi, lanetim kıyamete sabahına kadar üzerinde olsun" buna evet denir. Onlara bu durumda şöyle denir: "Şayet Allah'ın kelâmı mahlûk olsaydı, mahlûkatlar fani olduğundan, Allah bir şeyi fani kılması hasebiyle, O'nun İblis'e lanetinin de fani olması gerekirdi. Bu durumda İblis'in de gayr-ı melun olması gerekir. Bu ise, mezkûr âyete ters bir durum olurdu. Şayet lanet kıyamete kadar şeytanın üzerinde olması baki olursa, bu, ceza günü yani kıyamete kadar olur demektir. Zira Allah din gününün sahibidir. İnkârcılar ebedi cehennemlik olacaklardır. Zira lanetin zikredildiği ibare kelâmullahtır. "Lanetim senin üzerinedir" ifadesi, kelâmullah olup, kelâm-ı nefsinin fena bulması demek doğru olmaz. Çünkü o gayr-ı mahlûktur ve zinhar yaratılmışlar son bulacaktır. Bkz. Eş'arî, *İbâne*, 70-71.

¹⁶⁰ Bâkılânî, *Kitâbu'l-Beyân*, 37.

bulunur.¹⁶¹ Yine Bâkılânî'ye göre kadîm olan Allah için bir şeyin mutat olması muhal ve mümteni'dir. Çünkü böyle bir söz, ilmi tekrar ve yenilenen, var edişi bir halden başka bir hale değişen şey için söylenir. Fakat her şeyden münezzeh olan Allah için zâtî sıfatları (kelâmı) konusunda bir şeyin yenilenmesi durumu caiz olmaz. Dolayısıyla Allah için mutat vasfı da kullanılmaz.¹⁶²

Ebü'l-Hasan el-Eşarî'ye göre bu husus şöyle özetlenebilir: Allah'ın kelâmı şayet mahlûk olsaydı, cisim formu ve sıfatı olurdu. Şayet cisim olsaydı, mütekellim olması caiz olurdu. Her iki durumda Allah Kur'an'ı insan, cisim ya da şahıs formlarına çevirmeye kâdirdir. Diğer cisimlerde olduğu gibi sıfatları olsaydı, Allah, sıfatı cisim haline getirseydi, bu durum Cehmiyye'nin iddia ettiği anlayış olabilirdi. Eş'arî : "Nitekim onlar, Kur'an'ın formel, yiyen-içen insan gibi ölümlü cisim olarak vasıflanmasını caiz gördüler. Yaratılmış olma hususu, kelâmullah için asla geçerli olamaz" diyerek sözlerini tamamlar.¹⁶³

3.2.2. Rü'yetullah

Kelâm ilminde Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında en çok tartışılan konuların başında Allah'ın ahirette görülmesinin konu edildiği rü'yetullah meselesi gelmektedir. Mu'tezile, bu konuyla ilgili âyetleri te'vil cihetine gitmiştir.¹⁶⁴ Eş'arîler de ahirette Allah'ın görüleceğini ve buna mani bir durumun bulunmayacağını iddia ederler. Son dönem âlimlerinden Şevkânî de tartışmanın zemin farklılığından kaynaklandığına dikkat çekerek iki görüşü birleştirmeye çalışır.¹⁶⁵

¹⁶¹ Eş'arî, *İbâne*, 71-73.

¹⁶² Bâkılânî, *Kitâbu'l-Beyân*, 52.

¹⁶³ Eş'arî, *İbâne*, 73-74.

¹⁶⁴ Bu konuda daha teferruatlı bilgi için bakınız Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu*, 110.

¹⁶⁵ Ehl-i sünnet çizgisi dâhilinde Eş'arî ve Mu'tezilî tartışmalara değinir ve ayrıştıkları noktayı tespit etme cihetine gider. Şevkânî'ye göre bu iki mezhebin ayrıştığı nokta, Allah'ın dünya da görülüp görülmemesi şeklinde değil, rü'yetin ne zaman olduğunun bilinip bilinmemesinin tespitidir. Dolayısıyla O'na göre rü'yetullah kişinin istemesiyle değil, Mevlâ'nın takdiriyle olacaktır. Muhammed Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr beyne'l-fenneyi'r- rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr* (Dimeşk-Beyrût: Dâru ibn Kesîr, 1998), 2: 276-277; Ayrıca Şevkânî'nin bu konudaki âyetlere dair yorumları için bkz. Yakup Bıyıkoglu, *Kur'an'ın Selefi Yorumu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 272-276.

Eş'arî, "O gün yüzler ıslıl ıslıl parlar"¹⁶⁶; "Rablerine bakıp dururlar"¹⁶⁷ âyetlerden hareketle Allah'ın ahirette görülmesini "nazar" ile açıklar. Diğer bazı âyetlerle de ibret¹⁶⁸, bekleme bakışı¹⁶⁹ ve rahmet bakışının¹⁷⁰ kastedildiğini söyler. Bu hususta Allah (c.c.)'ın tefekkür ve ibret bakışından bahsetmesi caiz değildir. Zira ahiret, ibret alma yeri değildir.¹⁷¹

Yine denildiği üzere kalp bakışı gözlerle bakmak anlamına da gelmez. Bakmak fiili yüz ile ifade edilirse, buna kalp ile bekleme bakışı denmez. Cennette de bekleme bakışı söz konusu değildir. Zira bekleme bakışında, ceza ve gamlı bir bakış-bekleme anlamı vardır. Cennet ehli için ise aklına bir şey geldiği zaman beklemesine gerek yoktur ve istenen her an kendisine verilecektir. Durum böyle ise cennette merhamet bakışı da olamaz. Zira yaratılanın Rabbine merhametle bakışı caiz olmayacağına göre, yukarıda zikredilen nazar çeşitlerinin tümü fasit olur. Son olarak Eş'arî, "onlar Rablerine bakıp dururlar" âyetinden hareketle, ahirette Allah'a bakıp görmenin daha uygun olduğuna dikkat çeker. Mu'tezile de "onlar Rablerine bakıp dururlar" âyetindeki nazarı, bekleme anlamında alır ki, bu âyet, onların görüşlerini çürütmektedir. Nitekim "nazara" fiili "ilâ/إِلَى" edatıyla kullanılmaz. Araplar nezdinde de bekleme anlamındaki nazar fiilini kullanmak da caiz değildir. Yâsin Sûresi'nde, "onlar yalnız korkunç bir sese bakıp dururlar"¹⁷² olarak zikredilen nazar, "illâ" edatıyla istisna edilmiştir. Buradaki intizar ise beklemedir.¹⁷³

Eş'arî, "Onlar Rablerine bakar" âyetinden intizar/beleme anlamının çıkmayacağını söyler. Dolayısıyla buradaki nazar ise rü'yet/görmektir. Burada yüzün zikriyle de yüce/üst bir bakış olmuştur. Böylece Allah yüzü zikrederek nazarı/bakışı yakınlaştırmıştır. "Biz senin vechini semaya döndürdüğünü görüyoruz. Seni razı olduğun kibleye çevireceğiz"¹⁷⁴ âyetinde olduğu üzere nazar, yüzdeki iki göz ile olur. Muhakkak ki bu-

¹⁶⁶ el-Kıyâme 75/22.

¹⁶⁷ el-Kıyâme 75/23.

¹⁶⁸ el-Ğaşiye 88/17.

¹⁶⁹ Yâsin 36/49.

¹⁷⁰ Âl-i İmrân 3/77.

¹⁷¹ Eş'arî, *İbâne*, 45.

¹⁷² Yâsin 36/49.

¹⁷³ Eş'arî, *İbâne*, 46.

¹⁷⁴ el-Bakara 2/144.

rada iki gözün semaya döndürülmesi, kıblenin Beyt-i Makdis'ten kibleye döndürülmesi için nebinin vahiy beklemesidir. Buradan hareketle Mu'tezile, "Rablerine bakıp dururlar" âyetine Rablerinden sevap bekler anlamı verirse, Yüce Allah'ın (beklenen) sevabının başka bir şey olduğu şeklinde onlara cevap verilir.¹⁷⁵

Yine "Gözler O'nu idrak edemez, O, bütün gözleri idrak eder..."¹⁷⁶ âyetinden yola çıkarak Eş'arî, burada gözlerin Allah'tan başkasının idrak edemeyeceğinin kast edildiğini söyler. Burada O'nun kendisini idrak edemeyeceği değil, "O'nun idrak edilemeyeceği" şeklinde anlam verilmesinin münasip olacağını söyler. Ancak ona göre, Mu'tezile bunun farkına varamamıştır.¹⁷⁷ Yine Hz. Mûsa'nın dağa bakma örneği, "Ey, Rab-bim, bana kendini göster sana bakayım"¹⁷⁸ âyetinde zikredilir. âyette zikredildiği üzere, Allah'ın elçilik görevi verdiği, günah işlemekten masum olan Hz. Mûsa'nın imkânsız bir talepte bulunması caiz olmaz. Yine Hz. Mûsa, Rabbinden imkânsız olan bir şeyi istemez. Nitekim Allah'ın görülmesi -öyle bir talep olduğuna göre- caizdir. Özetle Eş'arî, bu âyet bağlamında söylemini şöyle tamamlar: "Şayet Mu'tezile'nin dediği gibi, Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı, Hz. Mûsa bilmediği, ancak onların bileceği şeyleri söylemiş olurdu ki, bu da hiçbir Müslüman'dan sadır olmayan bir durumdur"¹⁷⁹ Bu konuyla ilgili delilleri Eş'arî daha da uzatır. Aksini iddia eden Mu'tezile'ye pek çok sorular sorarak muâraza da bulunur.¹⁸⁰

Allah'ın görülmesinin imkânına gelince Mu'tezile, Allah'ın gözle görülmeyeceğinin ispatı için "O'nu gözler algılayamaz, O, ise bütün gözleri idrak eder" âyetini delil olarak kullanmıştır. Zira onlara göre "Allah'ı gözler idrak edemez..." âyetini, O, bütün gözleri ihata eder şeklinde Allah'a izafe etmişlerdir. Allah, onları dünyada ve ahirette ihata eder. Dolayısıyla onlara göre, "Gözler O'nu idrak edemez" âyeti, gözlerin Al-

¹⁷⁵ Eş'arî, *İbâne*, 47.

¹⁷⁶ el-En'am 6/103.

¹⁷⁷ Eş'arî, *İbâne*, 47.

¹⁷⁸ el-A'raf 7/143.

¹⁷⁹ Eş'arî, *İbâne*, 48.

¹⁸⁰ Eş'arî, *İbâne*, 48-50.

lah'ı dünya ve ahirette göremeyeceğine delil olur. Böylece onlar, iki kelâmı birbirine bağlayarak genelleme yoluna giderler.

Eş'arî, Mu'tezile'nin iddialarına cevap olarak şöyle der: "Allah bütün gözleri ihata etmektedir" sözünün anlamı onlara sorulur. Eğer onlar, "O, bütün gözleri ihata eder" den muradın Allah'ın bilgisi olduğunu söylerlerse, iki kelâm birbirine bağlı düşünülüğünde "O, bütün gözleri ihata eder" ibaresinin anlamı "onlar bilir" olarak düşünülüğünde, "gözler onu ihata etmez" sözünün, "Onlar, O'nu bilemez şeklinde yorumlanması icap eder. Bu durum, görmeye değil bilmeye karşı çıkmak olur. Bunun mukabili olarak "O, gözleri ihata eder"ın anlamı, Allah'ın onları görmesidir. Zira biz gözlerimizle, kıyamette görülebilenlerin dışında bir şey göremeyeceğiz.¹⁸¹ Velhasıl Eş'arî'ye göre "Gözler, onu idrak edemez" ibaresi, âyetin zahirine göre görme yetisi olan kimselerin Allah'ı görebileceğine delalet eder.¹⁸²

Bâkılânî de, Allah'ın gözlerle görülmesine müspet olarak bakar. Buna delilini ise Allah'ın mevcut olması olarak gösterir. Ona göre, bir şey olduğu sürece onun görülmesi sahih olur. Dolayısıyla bir şeyin cinsi görülmez, çeşitli cinslerin nasıl meydana geldiklerini de göremeyiz. Bir şeyi var olduğu gibi göremiyoruz. Arazlar yaratıldığı şekildeki içerdiği anlamlar bütünlüğünde görülmez. Böylece Bâkılânî, felsefî konuya açıklık getirmeye çalışır.

Kur'an'da rüyetullah delilinin cevazına gelince, Hz. Mûsa hakkında şu haber verilir: "Rabbim kendini bana göster de sana bakayım" âyeti hakkında Mu'tezile'nin dediği gibi, mahlûk bir kulun rü'yeti imkânsız olsaydı, Nebisine vahiy getiren Cibril'in yaratılanla yaratan arasında vasıta kurulması imkânsız olurdu. Ayrıca Hz. Mûsa'nın elçilik görevi vasfına sahip iken Allah'a imkânsız sorması imkân dışıdır. Çünkü durum istihfaf olup peygamberler için böyle bir şey söz konusu olamaz. Eş'arî gibi Bâkılânî de seleflerine uyarak Mu'tezile'nin, Allah üzerinde

¹⁸¹ Eş'arî, *İbâne*, 56-57.

¹⁸² Yine onlara denir ki, biz bir şey gördüğümüz zaman, onu ya görme eylemiyle görmüş oluruz, ya da göz olmaksızın görürüz. Şayet onlar, görme olayının, gözlerdeki bakış eylemiyle gerçekleştiğini kabul etmezlerse, onlara cevap olarak âyetin sadece görebilenlerin görmesini nehyetmediği söylenebilir. Eş'arî, *İbâne*, 59.

neyin caiz olup olamadığını ve sıfatlarındaki mümkün olanı bilme konusunda resullerden daha üstün olmadıklarını hatırlatır.¹⁸³

Bâkılânî, “gözler O’nu idrak edemez” âyetinin Allah’ı öven bir söz olduğuna vurgu yapar. Zira Allah, “Göklerin ve yerin yaratıcısıdır. O’nun oğlu da, eşi de yoktur” der.¹⁸⁴ Sonra “O, gözleri kuşatır” (En’âm 6/103) âyetiyle gözlerin idrakinin imkânsızlığının övülmediğini zikreder. Çünkü tat, koku ve çoğu arazların övgüsü caiz olmadığı gibi, Allah’ın gözlerle görülmesi, methi gerektirmez. Dolayısıyla hepimiz indinde ma’dûm olan her şeyin gözlerle görülmesi övünülecek bir durum değildir.¹⁸⁵ Fakat Bâkılânî, Bakara Sûresi ve İsrâ Sûrelerindeki, “O’nu uyuklama ve uyku hali almaz”¹⁸⁶ ve “Allah, çocuk edinmedi”¹⁸⁷ anlamlarındaki vasıfların methi gerektirdiğini söyleyerek Mevlâ’nın övgüye dair durumları uzun uzadıya izah eder.¹⁸⁸

“Gözler O’nu idrak edemez” âyetinden hareketle gözler, O’nu cisim ve belirleyerek tasvir edemez. Bu rü’yet, Hristiyanların dediği gibi şekli bir durum durum/hal olamaz. Müşebbihe’nin iddia ettiği gibi bir cisme de benzetilemez. Allah, ne doğmuştur ne de doğrulmuştur vasfını taşıdığından bütün mahlûkata benzemekten münezzehtir. Mu’tezile’ye göre hiçbir kimse bu durumu O’na müteallik kılamaz.¹⁸⁹ Nitekim Araf

¹⁸³ Bâkılânî, *Temhîd*, 301-303.

¹⁸⁴ el-En’âm 6/101.

¹⁸⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, 304.

¹⁸⁶ el-Bakara 2/255.

¹⁸⁷ el-İsrâ 17/111.

¹⁸⁸ Bâkılânî’ye göre, bu metih edilen şeyde araz ve maddeler için ortağın bulunması methe şayan olmaz. Burada Allah eşyayı kuşatır ve O’nun mevcudatı idraki doğrudur. O, kendini idrakten men etmeye kadirdir. Allah bizi kendisini görmekten men etmiştir. Şayet O, görmesindeki idraki bizde yaratırsa, bu menfi bir durum olmaz. O, yarattıklarının zıddına ebedî değişmeyenini yaratır. Bazı fiilleri sebebiyle rü’yetin aksi olmasına da kâdirdir. Bkz. Bâkılânî, *Temhîd*, 305.

¹⁸⁹ Onlara göre, Allah’ın görülmesi hususu nefyedilmiştir. “O, gözleri idrak eder” âyeti Basralılar nazarında, Allah’ın görülmesi olarak kabul edilemez. Çünkü onların indinde, gözler Allah’ı göremez. O’nu gözlerin idrak etmesi sahih olmaz. “Beni göremeyeceksiniz” (el-A’raf 7/143) âyeti, dünya ile alakalı meseledir. Çünkü Peygamber Mûsa, Rabbinden dünyada (dünya gözüyle) O’nu görmek için böyle bir talepte bulunmuştu. Zira “Beni göremeyeceksin/لن ترانى” ibaresi de bu sorunun cevabı idi. Onlara, “tevbe ettim” den kasıt nedir? Denildiğinde, rü’yet meselesinden dolayı tevbe edildiği anlaşılır.

Sûresi 143 âyetinde belirtildiği üzere, Hz. Mûsa'nın dağa bakması ve Allah'ın da dağa tecelli etmesi sonrasında dağ paramparça olmuştur. Buradan hareketle Mûsa'nın talebi, Allah katında isteneni değil, bu dünyada Allah'ın görülmeyeceğini ortaya çıkartmıştır. Buradan dünyanın teklîf ve gayba iman yeri olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁰

Allah'ın dağa tecelli etmesi ise, zahirde Allah'ın görülmesinde engel bir durum olarak ortaya çıkmıştı. Bunun üzere Allah, Mûsa'yı diriltmişti ve ona bir idrak yaratmıştı, Mûsa da bu idraki görmüştü. Mevla'nın bu tecellisi, perdeler ve örtüler arkasından olmuştur. Bu süreçte O'nun dünya gözüyle görünme vasfının olmadığı idrak edildi.¹⁹¹ Karşıt görüşte Mu'tezile, Mûsa'nın âyetteki isteğini inkâr ettik dediler. Lugat olarak caiz olmadığı için böyle bir durumu inkâr ettiler. Bâkılânî'ye göre, "...kendini göster sana bakayım", âyetinde "kendini bana tanı" ve "fiillerinden bir şeyi bana göster" anlamı vardır. Çünkü nazarda sadece gözle bakış anlamı vardır. Şayet bununla ilim kastedilmiştir denirse veya buna eşdeğer bir şey söylenirse, onlara, "burada nazar, 'البَیْء' edatı ile geçişli kılınmıştır" denir. Böylece Arapça'da ancak göz bakışı kastedilir ve bu minvalde Mu'tezile'nin söyledikleri batıl olmuş olur.¹⁹² Yine Nisâ Sûresi 153 ve Bakara Sûresi 55. âyetlerini¹⁹³ delil göstererek onların bu suallerinden ötürü Allah'ı inkâra düştüklerini söyler. Tahsis olarak belirtilen bu husustaki âyetlerin hepsi¹⁹⁴, gözle olan görmeye işaret eder. Bir şeyin menfi olması da onun mümkün olmayacağına işaret etmez. Nefyedilen şey bazen caiz olur. Bazen de istenen, imkân dışı olduğu için mümteni' olur.¹⁹⁵

Daha önce de gördüğü şeyden dolayı tevbe yenilediği ortaya çıkar. Bâkılânî, bu hususu Tevbe Sûresi âyetleriyle açıklayarak konuya açıklık getirir Bkz. Bâkılânî, *Temhîd*, 306-307.

¹⁹⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 308.

¹⁹¹ Bâkılânî, *Temhîd*, 308-309.

¹⁹² Bâkılânî, *Temhîd*, 309

¹⁹³ "Ey Peygamber! Kendilerine kitap verilen Yahudiler, senin onlara gökten elle tutulur, gözle görünür bir hitap bulundurmanı isterler. Onlar Mûsa'dan bundan daha büyük bir şey istemişler ve "Allah'ı açıkça bize göster" deme cüretini göstermişlerdi. Bu tür aşırı istekleri sebebiyle onları yıldırım çarpmıştı..." (Nisâ 3/153); "Yine bir zamanlar siz, 'Ey Mûsa! Biz Allah'ı kendi gözlerimizle görmedikçe asla sana inanmıyoruz' demiştiniz. Bunun üzerine o anda sizi şiddetli bir gürültü ile yıldırım çarpıvermişti". (Bakara 2/55).

¹⁹⁴ el-En'am 6/103, el-A'raf 7/143, el-Kiyâme 40/22, 23.

¹⁹⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, 310-311.

Özetle Bâkılânî'ye göre, "Rablerine bakıp dururlar/ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" âyetinden hareketle nazar, gözlerle olan bakış şeklinde vuku bulacaktır. Bu yönden "نظر" fiilinin Arap kelâmı bağlamında bir takım anlamlara hamledilmesi muhtemeldir. Biri, göz ile bakış; diğeri ise, fikir-itibar, rahmet-şefkat, idrak-basiret sahibi olmak demektir. Eğer nazar yüz ile beraber kullanılıp harf-i cerle geçişli yapılsa, hiçbir lehçeye izafe edilmeksizin yüzdeki iki göze tahsis edilir ve bundan da gözlerin bakışı anlaşılır. Allah'ın "...yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış..."¹⁹⁶ âyetinde olduğu gibi. Buradaki anlam, gözlerinle bak demektir. Ancak "...elçilerin ne haber ile döneceklerine bakacağım"¹⁹⁷ âyetinden ise göz bakışı anlaşılmaz ve harf-i cer ile geçişli fiil hali olmamıştır. Dolayısıyla "ayn/göz yüzle bir arada kullanılmamış olup, burada gözlerin görmesi olmaksızın intizar/bekleme anlamı vardır."¹⁹⁸ Görüldüğü üzere ilk dönemde Eş'arî ve Bâkılânî, rü'yetullahın vuku bulacağını gerek Arapça lugat anlamaları vererek, gerekse âyet ve sünnetten yola çıkarak ispat etme cihetine gitmiştir.

SONUÇ

Ebü'l Hasan el-Eş'arî, kelâmullah konusunda düşüncelerini, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî olarak tasnifte bulunarak, gerek *İbâne'*de gerekse *Lumâ'*da Allah kelâmının, zatıyla kaim olan ezeli bir sıfat olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre Allah, kelâm sıfatıyla ezeli olarak mütakellimdir. Kelâmının kadîm oluşunu, özellikle O'nun ilim sıfatının ezeli oluşuna istinat eder. Kelâm sıfat ezeli olarak telakki edilmediğinde, Allah (c.c)'ın bunun zıddı olan susmak ile de muttasıf olması anlaşılacağından -ki bu, Allah için muhaldir- O'nun zatı böyle vasıflardan münezze olacaktır. Bâkılânî de Eş'arî'yi takip etmek suretiyle bu minval üzere kelâmullaha dair düşüncelerini ortaya koymuştur.

Eş'arî, Mu'tezîlenin Kur'an'ın mahlûk/yaratılmış olduğu görüşü için ortaya attığı nassları, tam aksi bağlamda değerlendirir. Böylece naslara dayalı delillerin yanında akli delilleri de sıralayarak, kelâmullahın yaratılmış olmadığını izah etmeye çalışır. Netice olarak o, Kur'an'ın ezeli kelâm sıfatını taşıdığının söyler. Zira Eş'arî, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden Mu'tezîlî

¹⁹⁶ el-Bakara 2/259.

¹⁹⁷ en-Neml 27/35.

¹⁹⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, 310 vd.

anlayışlara karşı bir takım aklî ve naklî delillerle muarazada bulunur. Bâkılânî de, mahlûk olduğu iddialarından hareketle kelâmullahın bir cisim şeklinde düşünölemeyeceğine ve aksi durumun mütekellimi gerekli kılacağına, bu minvalde kelâmın araz olmasının da imkân dışı husus olacağına dikkat çeker. Ona göre şayet kelâm meful bir araz olsaydı, Allah'ın kendin nefsinde veya başkasında yaratıcı olması mümkün olurdu ki, Allah'ın, havadis mahallinde düşünölmesi imkânsızdır.

Eş'arî, Allah'a ait *istivâ, kürsî, yed, vech* ve '*ayn* gibi haberî sıfatları içeren âyetlerin te'viline gitmeyerek, selefın belirtmiş olduğu "bilâkeyf/keyfiyeti bilinmeksizin sıfatların anlaşılması" nazariyesini benimser. Zira bu hususta Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini kabul eder. Bunun aksi olarak müteşâbih sıfatları te'vile giden Mu'tezile, Cehmiyye ve Harûriyye gibi fırkaları ağır bir şekilde eleştirir. Yine Allah'ın diğer sıfatlar konusunda, O'nun mahlûkata benzememesi anlamına gelen teşbih fikrini kabul etmeyen Eş'arî ve onun takipçileri, Allah'ın hâdis olan varlıklara hiçbir yönden benzemeyeceğini söylerler. Dolayısıyla O'nun kelâmının da kadîm ve ezeli olduğuna vurgu yaparlar.

Eş'arî 'nin, ciddiyetle ve ısrarla üzerinde durduğu bir husus da, müteşâbih âyetleri açıklarken nassın zahirine bağlı kalarak ve bağlam üzere âyetler arasında ilinti kurarak âyetleri ardı arda sıralamasıdır. Ona göre Kur'ân'da teşâbüh bağlamında Allah'a izafe edilen *istivâ, el, göz, yüz* ve *gelmek* vb. anlamındaki sıfatlar, Allah hakkında söz konusu olduğunda zinhar insan şeklinde tasavvur edilemeyecektir. Zira bu haberî sıfatlar, Allah için keyfiyetsiz nitelemedir. Ancak şunu da belirtmekte yarar var ki özellikle ilk dönem ve aynı zamanda Eş'arî kelâmının geneline bakıldığında, insanda da mevcut olan bu sıfatların-Allah'ın zatına müteallik olsa da- Kur'ân'ın genel bütünlüğü göz önünde bulundurularak âyetteki zahir anlamların dışında yorumlanabildiği rahatlıkla görölmektedir.

Son olarak ilk dönem Eş'arî lik bağlamında rü'yetullah meselesi ise aynı çerçevede selef âlimleri bağlamında ele alınır. Dolayısıyla Eş'arî, âyetlerden hareketle Allah'ın ahirette göröleceğini, bunun hadislerde açıklandığına dikkat çeker. Hatta âyetlerdeki nazar ve rü'yet kelimelerinin bakmayı, görmeyi ifade ettiğini, yoksa başka anlamlara hamledilemeyeceği konusunda etimolojik açıklamalar getirir. Takipçisi Bâkılânî ise, âyetteki "baktı/نظر" fiilinin de göz ile bakış anlamın çıkacağını belirtir. O, Mu'tezile'nin de iddia ettiği üzere, bu fiil lügat olarak başka anlamlara hamledilebilse bile, nasların zahirinden Allah'ın ahirette göröleceğinin sarıh olarak anlaşıldığına vurgu yapar.

KAYNAKÇA

- Altundağ, Mustafa. "Kelâmulullah Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayrımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18. (2000): 81.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usulü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrût, 1423/2002.
- Bâkallânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu'l-beyân*. thk. Yûsuf Mekârisî el-Yesu'î. Beyrût: Mektebetü's-Şarkiyye, 1958.
- Bâkallânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Kitabu't-temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâduddin Ahmed Hayder. Beyrût: Muessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bâkallânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-İnsaf*. Beyrût: Âlem'l-Kütüb, 1986.
- Bâkallânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-İnsaf*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Meârif, 2011.
- Bıyıkçoğlu, Yakup. *Kur'ân'ın Selefî Yorumu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Câbirî, Muhanned Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. trc. B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. Beyrût: 1999.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996.
- Dumlu, Ömer. *Kur'an Tefsirinde Yöntem*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1998.
- Dumlu, Ömer. "Cüveynî ve Cüveynî'ye göre Allah'ın Zât ve Sıfatları ile İlgili Müteşâbih Ayet-ler". Yüksek Lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1985.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Kitabu'l-luma' fi'r-red alâ ehli'z-zey'i ve'l-bida'i*. Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiyye. Kahire, 1975.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makalatü'l-İslamiyyîn ve'htilafu'l-müsellîn*. tsh. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Risâle fi İstihsâni'l-havzi fi ilmi'l-kelâm*. nşr., Mccarth. Beyrût: 1953.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1994.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Beşir Muhammed Uyun. Tâif: 1990.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tezhibu'l-luga*. Beyrût, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfa fi ilmi'l-usûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. İ. Agah Çubukçu-Hüseyin Atay. Ankara: 1962.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkallânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 532. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Görgülü, Faruk. "Eş'arî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi". Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005.
- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncesinin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yay, 2003.
- Harman, Vezir. "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü olmasının Muhtemel Sebepleri". *Kelâm Araştırmaları* 13, sy. 1 (2015): 167-189.
- Harman, Vezir. *Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*. Yüksek Lisans tezi, 100. Yıl Üniversitesi, 2007.
- Harman, Vezir. *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- İbn Fâris. Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîya. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. nşr. Abduselâm Muhammed Harun Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991.

- İbn Fûrek. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü mâkâlati's-şeyh Ebû'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Fûrek. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Te'vilu'l-ahbârî'l-müteşâbih*. thk. Daniel Gimaret. Dimeşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 2003.
- İbn Manzûr. Ebû'l-Fadl, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1955.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2003.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed Abdulhalim el-Harrânî. *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviye*. thk. Muhammed Reşad Salim, yy: Müessesetü'l-Kurtuba, 1406/1986.
- İsfehânî, Ragîb. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvâb Adnan Dâvudî. Dimeşk-Beyrût: Dârü'l-Kalem, 2002.
- İzmîrli, İsmail Hakkı. "İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî". *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2, sy. 9 (1928): 11.
- Keskin, Mehmet. *Eş'arî ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Macit, Nadim. *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*. İstanbul: 1996.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Karmış, Orhan. *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*. Doktora tezi, Ankara Ü., 1975.
- Razî, Fahreddin. *Esâsu't-takdîs*. thk. Ahmed Hicazî es-Sekka. Kahire: Mektebetü'l- Küllüvâtî'l Ezheriyye, 1986.
- Razî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsiru'l-Menâr*. (2. baskı), Mısır: trs.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, trs.,
- Şevkânî, Muhammed Ali, *Fethu'l-kadîr beyne'l-fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsir*, Dimeşk-Beyrût: Dâru ibn Kesîr, 1998.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taftazânî, İmam Mesûd b. Ömer Sa'duddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. Beyrût: Âlimu'l-Kütüb, 1979.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları: 1992.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 2013.
- Yavuz, Şevki. "Eş'ariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 11: 448. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Sabri. *Kelam'da Tev'il Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh. *el-Arş*. thk. Muhammed b. Halîfe. Medine: 'İmâdû'l-Bahsî'l-İlmî, 2003.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh. *el-Uluvv li'l-'Aliyyi'l-Gaffâr*. thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd. Riyad: Mektebetü Advâi's-Selef, 1995.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hâdis, 2006.
- Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm. *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 409-428

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 409-428

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Kadı Burhaneddin'in Düşünce Dünyasında Tasavvuf

Sufism in Qādī Burhaneddin's World of Thought

Kadir Özköse *

ÖZ

Fırtınalı bir yaşam sonucu elli dört yaşındayken 1358 yılında vefat eden Kadı Burhaneddin, savaştan savaşa koşmuş ve Anadolu beyleri arasında en faal isim olarak temayüz etmiştir. Bu özelliği nedeniyle kendisine “fetih babası” denilmiştir. Kadı Burhaneddin âlim, âdil, vakar sahibi, keskin zekâlı, yorgunluk ve sıkıntı nedir bilmeyen, bildiği doğruları söylemekten çekinmeyen bir tabiata sahiptir. Zevk ve sefaya düşkün olduğundan, şarap ve saz toplantılarından hoşlandığından bahsedilse de o, daha çok iyi kalpliliği, hoş meşrebi, bağışlayıcılığı, iyilikseverliği, neşeli tabiatı ve ulema-

ABSTRACT

Qādī Burhaneddin, who died in 1358 at the age of 54 after living a stormy life, came out of many wars and distinguished as the most active name among Anatolian seigniors. He was called ‘the father of conquest’ because of this striking feature. Qādī Burhaneddin is a sharp-witted and fair scholar with dignity, tireless and never afraid to say the truth. Although he is said to be debauched and wassailers, he is mostly known for his kind-heartedness, cheerful nature, pleasant disposition, magnanimity, benevolence and intimacy with the clergy. He became prominent in his struggle for

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Divinity, Department of Sufism.
Sivas/Turkey (kadirozkose60@hotmail.com).

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'sinde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

ya yakınlığı ile tanınmaktadır. Hak uğruna verdiği mücadele ile temayüz etmiş, bu uğurda tehlikeleri göze almış, Allah yolunda sürekli infakta bulunmuştur. Ulemaya karşı oldukça yakın bir tavır sergilemiş ve onlarla sohbetten büyük bir zevk duymuştur. Haftada üç gün onlarla sohbetler düzenlemiş, yanına gelen âlimlere saygıda kusur etmemiş, halkına karşı adaletli ve şefkatli yönetim sergilemiştir. Kendisi ilmiye sınıfına mensup güçlü bir şahsiyettir. Kadılık vazifesinde bulunmuştur. O fikhî donanımı kadar tasavvufî neşvesiyle de tanınmaktadır. Şiirlerindeki sembolik ifadeleri incelediğimizde onun rindmeşrep gibi gözüken pek çok beyitlerinin tasavvufî anlam derinliğine sahip olduğunu görmekteyiz. Kendisi bir sûfî olmamakla birlikte Kadı'nın sûfilere yakın ve tasavvufa yatkın bir isim olduğunu görmekteyiz.

ANAHTAR KELİMELEER: Kadı Burhaneddin; Tasavvuf; Aşk; Zühed; Fakr.

the sake of Allah, took the plunge in this cause and gave away constantly in the service of God. Has adopted quite a close manner towards clergy and found great pleasure in conversing with them. He organized discussions with them three days a week, did not defect in respect of scholars visiting him and displayed just and compassionate relation with his community. Serving as a Qādī, he was a powerful figure belonging to the branch of ulema, and known for his mystical temper as well as jurisprudential mastery. When we examine his symbolic expression in poetry, we can see the depth of mystical meaning in many couplets that seem to be unsophisticated. Even not being a Sufi himself, Qādī Burhaneddin is prone to mysticism and closely affiliated with Sufis.

KEYWORDS: Qādī Burhanuddin; Mysticism; Love; Asceticism; Destitution.

SUMMARY

Qādī Burhanuddin saw mysticism as a relaxing element for the spirit and had to conceal himself due to his profession. Qādī Burhanuddin's poems have an intimate and lively discourse which depicts the transience of the world, how lovers in God consider two worlds and the unity of beloved and lover, all simply reminding us that he was under the influence of Iranian Sufis.

The frequent use of elements of beauty such as 'hair, eyebrows, eyes, lips, waist, cupbearer and glass of wine' reflects metaphorical meaning of words wrapped in the mystical sense. Sufism issues he dealt with are intertwined with the poet's imaginary lover and love of humanity. In his poetry, the length symbolizes qualification of worship, the con-

cept of gracious reflects beauty and perfection, hair expresses multiplicity of worlds, curl means anything that detains lover of God in his path, lip represents being lost in God's love, the concept cupbearer symbolizes the guide, wine expresses divine love, glass stands for the heart of lover, Ka'be means reunion, to become soil suggests humility, basil symbolizes cleaning the heart with austerity, lover expresses the passion for the Beauty and Glory of God, beloved means God, melody shows divine trance, vein means God's attributes, eye tells the process of perfection, cheek expresses divine manifestation God's light, beauty spot reflects the unseen world, chin symbolizes the difficulty of getting the secrets resulted during observation, waist reflects the subtleties of secrets and zephyr expresses enlightenment .

According to Qādī Burhanuddin, enlightened people experience unity in multiplicity and cannot differentiate between day and night because they have a variable nature. Being enlightened requires being dust-choked in the way of God's love. He likens love to the prophet Solomon, mind to Solomon's vizier Asaph and argues that saints follow love rather than mind as a guide in getting guidance and intellectual knowledge.

By his recommendation 'Never be fooled into the worldly happiness', Qādī Burhanuddin claims that the world is an unfaithful friend since it converts peace and comfort into suffering and regret very soon. He likens worldly happiness to dreams which are interpreted with contrary expressions. Therefore, it is necessary to see the worldly pleasures as sorrows. The poet affirms that the entire world is worth of smell and everything in it points to 'one God' in reality.

The poet introduces himself as a nightingale for his beloved and a rose for his friends as well as seeing himself junk and worthless before his beloved to whom he pays his only compliment as a poor dervish needy and bizarre. He mentions about how he gave help for mighty rulers in need and distress bravely because he was expected to distribute the enemy's power and strength though he became a dervish later on.

According to Qādī Burhanuddin, the presence of the existence is relative and nothing more than a shadow. Hundreds of thousands of mistakes come out of human's perception of the reality. People should melt their existence within nothing so that his imaginary presence can

exist in both worlds. Knowledge has many gradations, so people should know the essence of their existence. Love is the ultimate fire that heats the heart.

Qādi Burhanuddin made sincere prayer to God, stating the sadness of the multitude of sins, but never felt desperate of God's mercy and always paid his compliment to Allah. He declares that God is the only Creator and accepts him with his good and bad deeds. He expresses a complete surrender to the fate determined by Allah. For him, no one can breathe unless God manifests his Will. Filled with divine love and honored with life and spiritual joy, souls become miserable when they obey their self-desires which cause forgetting the God and becoming distant from their own reality. The way of finding the truth is to save the soul from the hands of ego. The universe is filled with God's beauty, but we are unaware of this beauty

1. KADI BURHANEDDİN'İN HAYATI

Kadı Burhaneddin kılıcı kadar kalemini de ustalıkla kullanan devlet adamlarımızdan biridir. Asıl adı Burhâneddin Ahmed olan Kadı Burhâneddin 1345 yılında Kayseri'de doğdu. Oğuzların Salur kabilesinden olan bir aileye mensup olup babası ve dedeleri kadılık yapmış kimselerdir. Ataları, Harezm'den kalkıp önce Kastamonu'ya yerleşmişler, daha sonra ise Kayseri'ye gelmişlerdir. Babası Şemseddin Mehmet'tir. Küçük yaşta annesini kaybeden Kadı Burhaneddin ilk tahsilini daha dört yaşında iken babasından almış ve bu dönemde Arapça ve Farsçayı da öğrenmiştir.¹

Kayseri'de çıkan bir karışıklık nedeniyle babası ile birlikte Şam'a giderek 4 ay burada kalmış, karışıklıklar sona erdiğinde tekrar Kayseri'ye dönmüştür. 1358'de 14 yaşında iken babası ile birlikte Mısır'a giderek orada tahsilini tamamlar ve özellikle fıkıhta derinleşir. Daha sonra Şam'da Kutbeddin Râzi'den hem dînî hem tabîi hem de riyâzî ilimleri

¹ Alim Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi* (İstanbul: Saivaslılar Vakfı, 2003), 71.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 409-428.

tahsil eder. Hacca giden Kadı Burhaneddin dönüşte Halep'e gelerek bir yıl da burada kalır.²

Babasının ölümü üzerine, 1365 yılında Eretnaoğlu Mehmet tarafından Kayseri'ye kadı tayin edilir. Bu görevindeyken adaletle hareket etmesi ve kimseyi kayırmaması isminin yayılmasına ve halkın sevgisini kazanmasına neden olur. Mehmet Bey'in ölümünden sonra Beyliğin başına geçen oğlu Ali Beyin zevk ve eğlenceye düşkün olması, memleket idaresinde gevşeklik göstermesi, ayaklanmaların çıkmasına ve iktisadi durumun bozulmasına neden olur. Bu durumu fırsat bilen Karamanoğlu Alaaddin Bey Konya ve Niğde'yi almış, Moğollar ise Sivas'ı kuşatmıştır. Ali Bey'i, hamamda sefa yaparken Alaaddin Bey'in eline esir düşmekten kurtarması Kadı Burhaneddin'in siyasi hayatın içine girmesinin ilk adımını oluşturur. Kayseri'den Karamanoğlu askerlerini sürmesi ise askeri kabiliyetini ortaya çıkarır ve ününe ün katar.³

1378 yılında vezirlik görevine getirilen ve 3 yıl kadar vezirlik yapan Kadı Burhaneddin, içte ve dışta askeri başarılar kazandığı gibi, iktisadi durumu da düzeltir. 1381 yılında Eratna Beyinin taundan ölmesi üzerine devletin ileri gelenleri tarafından Sivas naipliğine getirilir. Bir yıl kadar naiplik görevinde bulunduktan sonra 1381'de Sivas'ta sultanlığını ilan ederek kendi adıyla anılan bir devlet kurar. Adına hutbe okutur ve para bastırır. Saltanat yılları sürekli mücadelelerle geçmiş ve çok karışık ve çetin geçen sultanlığı sırasında dağılan Eratna Beyliğini kendi hâkimiyeti altında tutmak için etrafındaki beyliklerle mücadele etmiştir. Timur tehlikesi karşısında Memlûklular ve diğer beyliklerle işbirliği kurma yolunu tercih eder. 1394'te Timur bir elçi göndererek Kadı Burhaneddin'in müttefiklerinden ayrılmasını ister fakat Kadı bu teklifi reddeder.⁴

Siyasi hadiseler Osmanlılarla karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. I. Murat döneminde Osmanlılarla iyi geçinme yolunu tercih etmiş, Osmanlı ordusu Sırplarla savaşırken, bu durumdan yararlanarak Osmanlı ülkesine saldırması için kendini tahrik edenlere karşı, bu tip hareketle-

² Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, 71.

³ Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, 71.

⁴ Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, 71.

rin İslam'ı zayıflatmaktan başka bir şeye yaramayacağını bildirerek reddetmiştir. Yıldırım Beyazıt döneminde ise durum değişmiş, 1391 yılında Amasya emirinin Osmanlılarla anlaşarak Amasya'nın güçlü kalelerinden biri olan Simalu'yu da onlara terk edeceğini öğrenmesi üzerine Osmanlıların kendi sınırlarına yaklaşmasını istemediğinden Simalu kalesini ele geçirir. 1392 yılında Yıldırım Beyazıt'la Çorumlu sahrasında karşı karşıya gelen Kadı Burhaneddin, yapılan savaşta Osmanlı ordusunu bozguna uğratar. ⁵

Akkoyunlu boy beylerinden Karayülük Osman Beyle yaptığı savaşta yenilen Kadı Burhaneddin, 1398'de Sivas'ta idam edilir. Mezarı Sivas merkezde Kadı Burhanettin İlköğretim Okulu'nun bahçesindedir. ⁶

Yirmi bir yaşında kadı, otuz dört yaşında vezir, otuz yedi yaşında naib ve hükümdar olan ve on yedi yıl hükümdarlık süren Kadı Burhaneddin öldüğünde elli dört yaşındadır. Hayatı sürekli mücadelelerle geçen bu devlet adamı, Anadolu beylerinin en faallerindendir. Bu yüzden bazı müellifler tarafından kendisine "Ebu'l-feth" lakabı verilmiştir. ⁷

İksîrû's-Sâdât fî Esrâri'l-İbâdât ve *Tercîhü't-Tavzih* isimli fıkha dair iki eseri ile kasîde, gazel ve tuyuğlardan meydana gelen bir *Divanı* vardır. Bu Divan 608 sayfa olup içerisinde 1313 gazel, 3 beyit, 20 rûbai ve 116 tuyuğ bulunmaktadır. Divanı 1943 yılında TDK tarafından yayımlanmıştır. ⁸

Gazellerinde adını veya mahlasını kullanmamıştır. Sade dille yazdığı ve Türk halk şiirlerinde görülen cinaslı kafiyelelere fazlaca yer verdiği tuyuğları değer taşıyan Kadı Burhâneddin, kudretli bir şâir olmakla beraber, devrinde daha çok ilmî ve siyâsî bir tesir bırakmış; bir şâir olarak değil, bir devlet ve siyâset adamı, fıkıh ve fıkıh usulü konularında Arapça eserleri bulunan bir ilim adamı, bir kadı hüviyetiyle şöhret kazanmıştır. ⁹

⁵ Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, 72.

⁶ Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, 72.

⁷ Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, 72.

⁸ Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, 73.

⁹ Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi*, 73.

Bir sûfî olmamakla birlikte tasavvuf kültürü atmosferinde yetişen bir isim olarak Kadı Burhaneddin, Divan'ında irfânî derinliğe sahip bir şahsiyet olarak gözükmektedir. Sembolik anlatımı dikkatle incelendiğinde mecâzî aşk olarak yorumlanan pek çok şiirinin hakiki aşkın terennümü olduğu anlaşılabacaktır. Rindmeşrep yaşamı önemsemesi, mücadele ile dolu bir yaşamı önemsemesi, dünyevî kaygıları aşması, ilahi aşkı şiar edinmesi Kadı Burhaneddin'in tasavvufî neşveden istifade ettiğini göstermektedir. Dünyevî aşkın ötesinde manevî aşkı çağrıştıran şiirlerinde beslendiği ana kaynağın Anadolu tasavvuf çevresi olduğu görülmektedir. Zaten kendisi sûfî çevrelerden hiç de uzak bir şahsiyet değildir. Örneğin, Kadı Burhaneddin Şam'da Şeyh Kutlu Şîr isimli bir sûfî ile tanışır. Şeyh Kutlu Şîr Ertanaoğlu Mehmed Bey'in ölümünden sonra Kayseri'ye gelip yerleşir. Kadı Burhaneddin Şeyh Kutlu'ya memleketin durumundan bahsedip işleri kimin düzelterceğini sorar. Şeyh Kutlu, "... Bu işler senin vasıtanla düzelecek..." diye cevap verir. Kadı Burhaneddin ile gerçekleştirdiği sohbetler esnasında Şeyh Kutlu kendisine "Melik" diye hitap eder. Kadı Burhaneddin kendi hakimiyetini sağlamak için Şeyh Kutlu örneğindeki dervişlerden istifade etmiştir. Derviş zümrelerin propagandasıyla halk üzerinde güçlü tesirler meydana getirmeye çalışmıştır.

Diğer yandan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Kadı Burhaneddin'in itibar ettiği, saygı duyduğu ve eserlerinden tefe'ulde bulunduğu sûfîlerden biridir. Kadı Burhaneddin Niksar'ı salimen teslim aldıktan sonra gerçekleştireceği diğer seferler için yakınlarından Mevlânâ'nın şiirlerini getirmesini ister. Gerçekleşecek seferin niyetine açtığı sayfada gözüne çarpan şiir şu olur: "O padişah ne yaparsa güzel yapar. Çünkü incir ağacı hep tatlı meyve verir." Maksudının hayrına yordduğu bu şiirden istifade ile Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'yi hayırla yâd edip hayır hasenatta bulunur.

Alaaddin Şeyh Yar Ali ile sık sık sohbetlerde bulunan Kadı Burhaneddin, değerli iki halıyı da kıymet verdiği isimlerden meşhur mutasavvıf Sadreddîn-i Konevî'nin türbesine gönderir. Konevî dervişleri de kendileri tarafından istinsah edilen Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsi'l-Hikem* isimli eserini hediye olarak takdim ederler. *Füsûsü'l-Hikem*'i edindikten sonra incelemeye tabi tutar, zevk alır ve iştiaqla okur. İlahi gerçekleri anlatan ve tevhidin sırlarını açıklayan *Füsûs*'tan çok istifade ettiğini söyler. Sonunda ilahi sıralara ait perdelerin gözünün önünden sıy-

rıldığını görür. Hem zahir hem de batın gözü ilahi irfan nuruyla aydınlanmaya başlar. Daha sonra kendisini cezbeden tasavvuf ilmine dair başka kitaplar okumayı sürdürür.

Sadî-i Şirâzî, Gaznelî Senâî (ö. 545/1150), Hâfız, Kemâl-i Isfehânî (ö. 635/1237) ve Evhâdüddin Muhammed b. Muhammed Enverî (ö. 583/1187)'nin etkisinde kalan Kadı Burhaneddin, bazı erenlerin manevî desteğini istediğini, ancak beklediği sonucu alamadığını belirtmektedir. Eteğinden tuttuğum velilerin yardım etmesi gerekirdi, diyerek rahatsızlığını dile getirmektedir.

Tüm bu örnekler bize Kadı Burhaneddin'in sûfî muhitlerle içiçe olduğunu, Anadolu tasavvuf önderlerinden istifade ettiğini göstermektedir. Özellikle *Kitâbu İksîri's-saâdât fî esrârî'l-ibâdât* isimli eseri onun ibadetlerin tasavvufî yorumunu ortaya koyarken İbnü'l-Arabî'nin *Fütuhât*'ın da çok etkilendiğini göstermektedir.

2. KADI BURHANEDDİN'İN DİVANI'NDAKİ TASAVVUFİ YAKLAŞIMLAR

Öncelikle belirtmemiz gereken temel husus, Kadı Burhaneddin'in sûfî bir şair olmadığıdır. Sûfî şair olmamakla birlikte o, tasavvufî konuları işlemekten de geri durmamıştır. O, tasavvufu ruhunun dinlendirici bir unsuru olarak görmüş ve mesleği gereği kendini gizlemek zorunda kalmıştır. Temkinli tavrından dolayı tasavvufî mana kazanmış olan kelimelerin arkasına gizlenmiştir.¹⁰

Kadı Burhaneddin'in şiirlerinde samimi ve canlı bir söylem vardır. Şiirlerinde dünyanın faniliğini, aşk erleri nazarında iki cihanın bir kâse hükmünde olduğunu, maşuk ve âşığın vahdetini terennüm etmek suretiyle İran mutasavvıflarının tesiri altında kaldığını görmekteyiz.¹¹ Tasavvufa ve aşka dair şiirler yazmakla birlikte yiğitçe edaya sahip şiirlerinin de olması Kadı Burhaneddin'i çağdaşlarından ayırmaktadır.¹²

¹⁰ Ali Alpaslan, "Giriş", *Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1977, xxxix.

¹¹ Alpaslan, "Giriş", *Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler*, xxix.

¹² Alpaslan, "Giriş", *Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler*, xxx.

Kadı Burhaneddin Divanındaki tasavvufî neşveyi kullandığı tasavvuf ıstılahları ile anlaşılır kılmaaktadır. Şiirlerinde sık sık kullandığı sevgilinin güzellik unsurlarından “saç, kaş, göz, dudak, bel, sâkî, kadeh ve şarap” gibi kelimelerin remzî ve mecazî manaları irfan ehli nazarında tasavvufî anlam örgüsüne bürünmektedir. Ele aldığı tasavvufî konular, şairin muhayyel sevgilisi ve insan sevgisi ile iç içe durumdadır. Onun bu tip şiirlerindeki mananın beşerî mi tasavvufî mi olduğunu anlamakta çoğu zaman zorluk çekilmektedir.¹³ Onun şiirlerinde kullandığı bazı kavram ve remizlerin tasavvufî düşüncedeki mecazî anlam boyutunu şu şekilde sıralayabiliriz:

Boy	: Kulluğa liyakat
Hüsn	: Cemâl ve kemâl
Saç	: Kesret
Büklüm	: Hak aşığını yolundan alıkoyan şey, sır
Dudak	: Fenâ fillah, söz, rûhânî lezzet
Sâkî	: Mürşid, yol gösteren
Mey/bade/şarap	: İlahî aşk
Câm/kadeh	: Âşığın kalbi
Ka'be	: Vuslat, yani kavuşma makamı
Hâk yani toprak olmak	: Fenâ fillah mertebesine ermek/tevazu sahibi olmak
Reyhân	: Gönlü riyâzet yolu ile temiz hale getirmek
Âşık	: Hakk'ın cemâl ve celâline tutkun
Mâşûk	: Allah
Hüsn	: Kemâl ve cemâl
Şîve	: İlahi cezbe
Gisû/mûy/ebrû	: Hakkın zâtının sıfatı
Çeşm/Çem-i Hammâr	: Kemâle ait hâllerin meydana gelişi
Yanak	: İlahi tecelli nurunun meydana gelişi
Hâl-i siyah/ben	: Gayb âlemi, bilinmeyen âlem
Zenahdân/çene çukuru	: Müşahede esnasında hasıl olan sırların müşkilâtı
Miyân/ bel	: Sırların incelikleri
Nesîm/hafif rüzgâr	: Feyz. ¹⁴

¹³ Alpaslan, “Giriş”, *Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler*, xxxvii.

¹⁴ Âgâh Sırrı Levend, *Divân Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Meftumlar* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984), 45-49; Alpaslan, “Giriş”, *Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler*, s. xxxix.

2.1. İrfânî Bilgi ve Gönül

Kadı Burhaneddin'e göre ârif; sevgilisi uğrunda kendisini kaybeden, kendinden geçen, başka hiçbir şeye iltifat etmeyen kişidir. Ârif olan kendisini aşk pazarında satılığa çıkarmaz. Ârif kendisini sevgilinin aşkına feda eylediği, varlığını yitirdiği için benlik gösterisinde bulunamaz, gösteriş yapamaz ve kendine paye veremez. Ârif mahviyet/hiçlik bilincine sahiptir. Ârifler vahdette kesreti, kesrette vahdeti yaşayanlardır. Telvin ehli ve değişken tabiatlı oldukları için ariflerin gecesini gündüzünü seçmesi beklenemez. Ârif olmak sevgilinin yolunda yüzünü toprak etmektir.¹⁵

Aşkî Süleyman peygambere; aklı da Süleyman (a.s.)'ın veziri Âsaf'a benzeten şairimiz, velinin aklı değil aşkı rehber tuttuğundan bahsetmekte ve irfânî bilgiyi de aşkı da aklın ötesinde rehber olarak görmektedir.¹⁶

Kadı Burhaneddin,
 “Gönülüm goncasında bunca sır var
 Ki keşf itmez anı illâ ki Hallâc.”¹⁷

beyti ile gönlünü goncaya benzetir. Zira kapalı konumda olan goncanın içindeki yaprakçıkları göstermediği gibi gönül de içindeki esrarı başkasına sezdirmez. Gönlün esrarını ancak Hallâc-ı Mansûr gibi güçlü bir sûfî keşfedebilir. Kâinatın sırrını idrak eden, eşyanın künhüne vakıf olan, âyân-ı sâbiteden haberdar olan Hallâc-ı Mansûr “Ene'l-Hak” sırrı ile keşfe mazhar olmuştur. Sır, keşf ve Hallâc üçlemesi ile Hallâc kalb sırrının ancak mûkaşefe ilmi ile çözülebileceğini haber vermektedir.

Kadı Burhaneddin gazelindeki
 “Cânım u aklum u gönül zülfün içinde yitdiler
 Teşviş eger olmaz ise tarayım andan öleyim.”¹⁸

¹⁵ Kadı Burhaneddin, *Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler*, haz. Ali Alpaslan (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1977), 24.

¹⁶ Süleyman'dur gönül tahtında ışkî
 Velî kılmaz nazar akl Âsafına. Bkz.: *Divandan Seçmeler*, 24.

¹⁷ Kadı Burhaneddin, *Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler*, 7.

¹⁸ Bk. Kadı Burhaneddin, *Divan'dan Seçmeler*, 136.

beyti ile insan varlığının maddî ve manevî tüm cephelerini can, akıl ve gönül üçlüsü ile özetlemektedir. Can maddi hayat, akıl maddî hayatın idraki, gönül ise tamamen manevî hayatın idrakinden ibarettir. Kesret âleminin içinde bu üç unsurun kaybolup gittiğini, kıymetlerinin anlaşılamadığını, nizam ve gayesini yitirdiğini söylemektedir. Can, akıl ve gönlün anlamını yitirdiği kesret âlemini sevgilinin zülfü ile ifade etmektedir. Şair bu beyitte mecâzî güzelin vasıflarını dillendirerek aslında benimsediği sentetik güzele seslenmektedir. Bu güzel hislerin değil idrakin algılayabileceği bir mükemmelliğe sahiptir. Onun ifadesiyle insan can ve akıl boyutu, yani maddî yönü ile de bu hakikati bulma yolculuğuna çıkmak zorundadır. Can, akıl ve gönül birbirinin alternatifi değildir. Bilakis her birisinin ayrı ayrı vazifeleri bulunmaktadır. Beytin ikinci mısraında şair, “Ey sevgili, eğer gücenmezsen o perişan zülfü tarayayım öyle öleyim” demektedir. Perişan zülfü taramak, onu düzeltmek, düğümlerini çözmek, bir düzene koymaktır. Zülüften murat kesret âlemi olduğuna göre, zülfü taramaktan maksat da âlemin düzene sokulması, dünya hayatını imar etmek, can, akıl ve gönlün vazifelerini yapmasını sağlamaktır. Muhayyel sevgilisine seslenerek, gücenmezsen üzerimdeki vazifeleri yerine getirmeden ölmeyeyim diye seslenmektedir.¹⁹

2.2. Zühhd ve Fakr Geleneği

Kadı Burhaneddin’e göre bu dünyanın vefası yoktur. Diğer yandan derdi olmayanın safası da bulunmaz. Hakk’a yakarıшта bulunan şair sahip olduğu gönül derdine bir çare ve bir ilaç var mı diye sormaktadır.²⁰ Aşk ile maddî varlıktan sıyrılıp ilahi vuslatı talep eden bâkîdir ancak bu yolda fânî olmayanın bekâsından bahsedilemez.²¹

Konak misali olan dünyada inleyip ağlasam ne çıkar, divane bülbül bile burada şarkı söylemektedir, diyen şair dünyanın geçiciliğine, dünya çilesinin önemsizliğine, dünya derdinin hiçliğine hatırlatmaktadır.²² “As-

¹⁹ Ali Nihad Tarlan, “Kadı Burhaneddin’de Tasavvuf IV”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XI (1961), 23-24.

²⁰ Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 46.

²¹ “Bâkî durur fenâ dileyen ışıkle velî
Kim fânî olmazise bu yolda bekâsı yoh”. Bk. *Divandan Seçmeler*, 38.

²² “Bir perde-serâda n’ola ger inileyem ben?

la dünya mutluluğuna kanmayın" tavsiyesinde bulunan şairimize göre dünyanın vefası yoktur. Zira bir gün gösterdiği teselli ve huzuru öbür gün çevre ve cefaya dönüştürmektedir. Dünya mutlulukları bir rüya mesabesindedir. Her rüyanın tabiri de aksine yorumlanmaktadır. Dolayısıyla dünya lezzetini de aksine yormak gerekmektedir.²³ Dünyayı çok sınıadığından bahseden şair, dünyanın kokudan başka bir şey olmadığını, tüm âlemlerdeki gerçeğin ve her şeyin aslının "tek Allah" olduğunu anladığını beyan etmektedir.²⁴

Kendini gönül çelen sevgilinin bülbülü, dostların da gülü olarak tanıtan şairimiz, kendisini sevgilisinin uğrunda hor ve hakir, önemsiz ve değersiz görmektedir. Fakr anlayışına sahip bir derviş edası ile sevgiliden başkasına iltifat etmemekte, sevgili karşısında kendisini muhtaç ve garip olarak telakki etmektedir.²⁵ İhtiyaç ve sıkıntı gününde koç yiğitlere koşup yardım ettiğinden bahseden Kadı Burhaneddin, her ne kadar bey olsam da şimdi artık dervişim, der. Dostlarına imkân tanınmasından, dostlarının huzur bulmasına katkı sağlamasından dolayı kimsenin şaşırmasını, kendisinden beklenenin düşmanın gücünü ve kuvvetini dağıtmak olduğunu söyler.²⁶

Hakk'ın varlığı dışındaki eşyanın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Kadı Burhaneddin'e göre eşyanın varlığı izafidir ve bir gölgeden ibarettir. Kişinin zannını gerçek olarak algılaması yüzbinlerce hatadır. Kişi varlığını yoklukta yok kılmalıdır. Mevhum varlığını yok görmek iki dünyada da kişiye sermaye olur. Bilmek derece derecedir. Bu çerçe-

Ki bülbül-i divâne dahi perde-serâdur". Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 225.

²³ "Zinhâr dünya hoşluğuna inanman ki her nefes

Anı ki gösderür yine tagyîr içindedür". Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 249.

²⁴ "Dünyayı çoh sinaduh bir büyümüş,

Kamu âlem varlığı bir hûyimiş.

Kaplan, aslan ejderhâlar cümlesi,

Ecelün kaynağında âhûyimiş." Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 299.

²⁵ "Bülbüliyet dil-berün, hem güli yâranların

Ol odı ki Rûşen durur k'ugrına hârem çü şem". Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 125.

²⁶ "Bün gününde koçlara ben işem us,

Begisem, hele bu dem dervîşe muş.

Dostlaruma dinçligisem ne aceb?

Düşmenümün cânına teşvîşem uş". Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 300.

vede kişi özünü bilmeli, hatta özünün de özünü idrak etmelidir. Aşk ateşini ciğerden çıkarmamak asıldır. Ciğerdeki yanırlar ve ateşler âşığın süsü hükmündedir.²⁷

2.3. Tanrı-İnsan-Âlem ilişkisi

Allah'a içten yakarışlarda bulunan şair, günahının çokluğundan üzüntüsünü belirtirken, Allah'tan ümit kesmediğini, Allah'tan başkasına iltifat etmediğini söylemektedir. Kendisinden her ne kadar eksik, fazla, iyi ve kötü ameller sadır olsa da kendini yaratanın Allah olduğunu beyan etmektedir. Allah Teâlâ kader okunu kaza yayından çekince başına gelenlere oh dediğini, Hakk'ın kaderine tam bir teslimiyet gösterdiğini dile getirmektedir. Şaire göre Hakk'ın iradesi tecelli etmedikçe hiç kimse nefes dahi alamaz. İlahi aşk ile sarhoş ve ilahi lutfu mazhar olan, manevî neşe ile hayat bulan canlar nefse uydukları zaman perişan hale gelmekte, sonları berbat olmaktadır. Nefse uyanlar Hakk'ı unutup kendi gerçekliklerinden uzak hale gelmişlerdir. Hakk'ı bulmanın yolu canı nefsin elinden kurtarmaktır. Kâinat Allah'ın güzellikleri ile dolu olduğu halde bizler bu güzelliklerden gafil yaşamaktayız.²⁸

İyş u işret meclisleri kuran, eğlence ve içkiye mağlup olan Kadı Burhaneddin, bu alışkanlıklarından vazgeçemediği için pişmandır. Bu zafiyetinden duyduğu nedameti beyitlerinde şu şekilde dile getirmektedir:

"Bilürsin ki günahum çoh ilâhî,
Ümidüm senden ayruh yok ilâhî."²⁹

²⁷ "Varlığun varlıh değüldür sâyedür;
Bir bir ahvâlün diyeyüm, sayadur
Her zaman yoh sanuları özine,
Var sanuban sad hezâran kayadur.
Varlıgunı kıla yoh, yohlıhda sen,
K'iki âlemde sana sermâyedür.
Özrüni bil andan özün özini
Zire bilmek dahı pâye pâyedür.
İşk odın dilden giderme iy Habîb
Âşıka sûz-i ciger pîrâyedür." Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 240.

²⁸ Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 56.

²⁹ Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 56.

“İnâyetüni ilâhî, kulundan ayırma,
İki cihanda dahı beni hiç kayırma.

Ümid hazretüne tutaram ola makbûl,
Ki dirmeyince adû defterin benüm dirme.

Neyüz, nedenüz ü dünyaya neye geldük,
Canumuza gelemedin ol cihâne aşurma.”³⁰

Şairimiz,
“Gözüme tecelli kıl u yüzünü gör anda;
Irmahda göricek ayı Ferrûh ola fâle.”³¹

beyti ile Hakk’ın âleme tecellisinden bahsetmektedir. Zira âlem mir’ât-ı Hak, yani Hakk’ın aynası olup ilahi güzellikleri aksettirmektedir. Hak Teâlâ, insan ve âlem aynasından kendi güzelliğini seyretmektedir. İlahi güzelliklerin aynada seyredilmesi, ikinci mısradaki ırmak ve ay metaforu ile izah edilmektedir. Irmak göze, ay da yüze benzetilecek olursa ayın ırmağa yansması yüzün göz tarafından seyrine işaret etmektedir.

Dîvân’ın seksen beşinci gazelinde³² güzelin zülfünü tahrir eden rüzgârdan bahseden şair, bu ifadesiyle kâinatın yaratılış hikmetine dikkat çekmektedir.³³ Zira zülûf ile kesret âlemi, hevâ ile aşk, sanem/put ile mecâzî güzellik sembolize edilmektedir. Buna göre, kesret âlemi Hakk’ın türlü tecellileri ile hareket halindedir. Eşyanın yaratılışı hubbî teveccüh ile olmaktadır. Kesret âleminin yaratılışı Mutlak Güzel’in kokusunu yansıtmaktadır. Kesret âlemine takılma tehlikesinden bahseden şair, kesret âlemini gaye değil, vasıta olarak görmeyi öngörmektedir.³⁴ Takip eden beyitte “ince bel” ifadesi ile bu gerçeği şu şekilde dile getirmektedir:

³⁰ Alpaslan, “Giriş”, *Kadı Burhaneddin Divanı’ndan Seçmeler*, xxxvi.

³¹ Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 19.

³² Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 203.

³³ “Hevâ ki şol sanemün zülfini müşevveş ider
Kohusını irürür, bu dimağuma hoş ider.” (Rüzgâr/aşk ki o putun/güzelin saçlarını dağıştır, bu damağıma onun kokusunu getirerek onu hoş eder.)

³⁴ Tarlan, “Kadı Burhaneddin’de Tasavvuf III”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, X, 3.

Bili kılı ne vücûdı ki saldı gîsusına,
Zihî ki kıl yarar, onu özine ohşaş ider.³⁵

“Bel” terimi tasavvufta iki manaya kullanılmaktadır. Birincisi miyan, adl, orta ve incelik dolayısıyla şeriat, ikincisi ulvi ile süfliyi birleştiren tefekkürdeki incelik dolayısıyla tevhid fikri ve bu yolda çok ince tefekkürdür. Kişi kesret âlemine yönelik ince bir tefekkür sergileyince, kesret âlemi gözünün önünde inceldikçe inceliyor ve maddeden soyutlanmaya başlıyor. İnce tefekkür “kıl yarmak” tabiri ile izah ediliyor. Kıl yarmak, yani çok derin düşünmek tabiri ile âlem-i emr ile âlem-i halkı birbirine bağlayan ince tefekküre dikkat çekiliyor. İnce tefekkürle kesret âlemine nazar edenler mâsivâdan sıyrılıp kıl mesabesindeki bele dönüşürler.³⁶ Takip eden beyitte ise Mutlak Güzelliğin bu âlemde güller ve goncalar şeklinde tecelli ettiğinden bahsedilmektedir. Kişi görüntüye değil âleme yansıyan o güzelliğin sahibine bakmalıdır.

Şair vuslat heyecanına bürünmekte, sevgilinin cemalini görmeden ölmek istemediğini belirtmekte, vuslata susamakta, visale ermeden ölmeyi acı son olarak görmektedir.³⁷ Beytin devamında vuslat arzusunu suya benzetmektedir. Su hayatın sembolüdür. Sonsuzluk muştusuna bürünmeyi, âb-ı hayat olarak telakki ettiği vuslat şarabını içmeye bağlı görmektedir.³⁸ Beyitte bahsedilen zülfün karanlığı madde ve dünya ihtirasıdır. Âb-ı hayat zulumâtı geçtikten sonra elde edilen bir nimettir. Kesret âleminin karanlıklarından kurtulanlar vahdet dünyasının aydınlığına ererler. İlahi nura gark olanlar âb-ı hayat nimetine nail olurlar. Şair, “Dün gece rüyada seni benimle gördüm, bu rüyanın tabirini sorayım da öyle öleyim” diyerek konuyu daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Zira tasavvufta rüya, âlem-i mânâ anlamına gelmektedir. Tasavvufî anlam boyutuyla ifade edecek olursak şair burada, “mana âleminde ben seni be-

³⁵ Kıl gibi ince olan beli hangi varlığı saçına saldı ise o derece kıl yarıcıdır (incelticidir) ki onu (o varlığı) nihayet kendine benzetir. Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 203.

³⁶ Tarlan, “Kadı Burhaneddin’de Tasavvuf III”, X, 3-4.

³⁷ “Şâhâ sinün cemâlünü göreyim andan öleyim
Susamışam visâlüne ireyüm andan öleyim.” Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 136.

³⁸ “Bunca zaman lebüniçün saçun karagusındayam
Âb-ı hayat kanda dur sorayum andan öleyim.”

nim ile vahdet halinde gördüm” demek istemektedir. Rüyanın tabiri onun tahakkuku anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mana aleminde Hak ile vahdet yaşamadan ölmeyi istememektedir.³⁹ İlk üç beyitte maddi veya manevî ruhta şekillenen bir güzele hitap eden şair, meftun olduğu güzelin aşkını dilediğinden beri ona eremediğini, yaşadığı buhranlı atmosferi dile getiriyor. Dördüncü beyitte⁴⁰ ise güzelin aşkına bezm-i ezelde vurulduğunu dile getirmektedir. Madde ve anâsır âlemine intikal etmeden önce ruhunun Hak ile vahdet yaşadığını ve aşk şarabını elest bezminde yudumladığını belirtiyor. Elest bezminde meftun olunan aşk ise mecâzî değil hakiki aşktır.⁴¹

2.4. Aşk Şiar Edinmek

Divan’ın ikinci gazelinde aşkın hamlesinden bahsedilmektedir. Söze aşkın hamlesinin hangi gönüllere yönelik olduğu ile başlanmaktadır.⁴² Şairimize göre aşkın hamlesi, istidadı olan gönülleredir. Bu gönüller yanıktır, aşkın tesiri ile inlemektedir. Yanık gönül, mecâzî aşka düşüp onun ıstırabını çeken ve güzelliği görüp ona bağlanabilen gönül demektir. İkinci beyitte⁴³ yanık gönüllerin tutulduğu bu aşkın insanda maddeyi ve madde bağımlılığını yok eden bir aşk olduğundan bahsedilmektedir. Madde meylinin azalması yüzün sararmasına ve kanlı gözyaşının akmasına yol açar. Yüzün sararması ve kanlı gözyaşının akması, hakiki aşka yönelmenin alametidir. Üçüncü beyitte⁴⁴ fenâ fillahın sembolü leb/dudaktan bahsetmektedir. Maddeyi ve kanı emdiği için leb, kırmızı

³⁹ Tarlan, “Kadı Burhaneddin’de Tasavvuf IV”, XI, 22.

⁴⁰ “Bezm-i ezelden ireli cânuma ışkî hüsninün
İremedüm varamadum ireyim andan öleyim.”

⁴¹ Tarlan, “Kadı Burhaneddin’de Tasavvuf IV”, XI, 23.

⁴² “Sühte gönüllere kıldı yine câr ‘ışk
Ey niçe âşıkları kıldı yibne zâr ‘ışk.” (Aşk yine yanmış gönüllere seslendi, yine âşıkları aşk nasıl inletti.)

⁴³ “Kıldı yanahlarımı cümle muasfer, meger
Anun için eyledi cedveli ber-kâr ışk.” (Bu aşk yanaklarımı tamamen sarıya boyadı.
Galiba bu neticeye vasil olmak için ırmağı faaliyete geçirdi.)

⁴⁴ “Gerçi ki mahmûr ider lebleriyile canı
Şükr ana ki gözlerin eyledi hammâr-ı ‘ışk.” (Her ne kadar dudakları ile canı mahmur/bitap hale getiriyorsa da aşkın onun gözlerini bir aşk satıcısı haline getirmesi çok sayan-ı teşekkürdür.)

ve lâl rengindedir. Maddeyi ve canı bîtap haline getiren lebi kamçıl原因 unsur gözlerdir.⁴⁵

Şair kendisinin mecâzî aşk uğruna yanıp tutuştuğundan bahsetmektedir. Mecâzî aşkın adresi olan madde ve kesretin küfür olduğunun bilincindedir. Kesrete duyulan bu mecâzî aşkın aynı zamanda kişiyi hakiki aşka götürdüğünü beyan etmektedir. Kesrete meylin yanlış olduğu bilincinde olan şair, kendisini bu aşka düşürenin göz olduğunu ve beline bir kara zünnar bağladığını söylemektedir.⁴⁶ Tutulduğu aşkın mecâzî aşk olduğundan bahseden şair, iç hâlini bize açmakta ve bundan rahatsızlık duyduğunu belirtmekte ve teselli bulmaya çalışmaktadır.⁴⁷

Aşk hastaya şifa, ahde vefa, meclise sefa ve dikenlere gül bahşeden bir iksirdir.⁴⁸ İnsanın gönül derdine akıl ilacı cevap vermez. Gönül derdi aklın tedavi edeceği bir durum değildir. Gönül derdinin devası aşk iledir. Akıl maddî âlemin dahilinde hareket eder. Aklın tedavisi bedensel hastalıklar içindir. Aşk derdi derûnî ve manevî bir haldir. Kalb tedavisi manevî ve psikolojik bir hâl olan aşk ile tedavi edilebilir.⁴⁹

Sonuç olarak, Kadı Burhaneddin'e göre aşka tutulan kişi kendinden geçer. Öyle ki aşk, müftüleri medreseden, sûfîleri dergâhtan ve keşişleri kiliselerden koparır. Aşk sahibinin gönlünü yerinden, canını teninden, aklını başından ve gözünü istikametinden alıverir.⁵⁰ Aşk, gönül şehrinde ün salmış bir cevherdir. En değersiz hizmetçileri de Ay, Müşteri ve Zühre yıldızlarıdır.⁵¹ Aşk yoluna sülûk eden kişinin, kendi gönlünün isteğini ve

⁴⁵ Ali Nihad Tarlan, "Kadı Burhaneddin'de Tasavvuf (İkinci Gazelinin Şerhi)", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IX (1959), 28-29.

⁴⁶ "Küfrini gîsûsının cânımız iman bilür
Bağlayalı belüme bir kara zünnâr 'ışk.'" (Aşk belime bir kara zünnar bağladığından beri zülfünün küfrünü canımız iman telakki eder.

⁴⁷ Tarlan, "Kadı Burhaneddin'de Tasavvuf", IX, 30.

⁴⁸ "Hasteye olan şifâ, ahdine kılan vefâ
Meclis içinde safâ, gül bitiren hâr ışık." Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 86.

⁴⁹ "Bu derdümün devâsına akli demez ilâc
Benzer bu derde ki gerek olur devâ-yı ışk." Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 90.

⁵⁰ Müftüleri medreseden zâhidleri savmâadan
Keşişi hem keşiş ile kilisâsından iledür. Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 233.

⁵¹ Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 236.

dileğini terk etmesi gerekir. Bir şey isteme iddiasında bulunan kişinin aşktan nasibi yoktur. Âşığın aşk yolunda önünde çıkacak müşküllere katlanması gerekmektedir.⁵² Âşığın yazısı/kaderi sevgilisine tabidir. Sadece kendi için nasip dileyen nasipsizdir.⁵³

Sevgilisinin dudağına âb-ı hayatın bile susadığından bahseden şair, tasavvufî açıdan binlerce canın manevî feyze, vahdet neşesine, ilahi aşka, tasavvufî irfana, manevî cezbe ve ledünnî bilgiye doymadığını dile getirmektedir.⁵⁴

Tasavvufî anlamdaki kelâm, feyz ve fenâ fillah duygusunu dudağa benzeten şair, fena fillah sırrına erdikçe elest bezmini idrak edebileceğini beyan kılmaktadır.⁵⁵

SONUÇ

Kadı Burhaneddin siyasî ve askerî kimliğinin yanısıra edebî kişiliğiyle de dikkat çeken bir isimdir. Kısa süreli hayatında önemli başarıların altına imza atan Kadı Burhaneddin Divanındaki şiirlerle Çağatay Türkçesinin Anadolu'daki güçlü takipçisi olarak saygınlık kazanmıştır. Kullandığı edebî sanatlar, benimsediği güçlü üslupla dikkatleri üzerine çeken Kadı Burhaneddin bilinenin aksine şiirlerinde sadece dünyevî temaları, işret ve eğlence âlemlerini remzeden bir şair değildir. Şiirlerinde kullandığı mecazî kelimelerle yer yer ilahi aşkı terennüm eden beyitleri de azımsanamayacak düzeydedir.

Divanında kullandığı kavramların mecazi anlamlarını sunduğumuz makalede Kadı Burhaneddin'in Divanı dikkatlice okunduğunda içli bir şair olduğunu müşahade etmekteyiz. Sadreddin Konevî'nin kabrine gönderdiği kilimi, Konevî'nin *Fukûk*'unu okuduktan sonra İbnü'l-Arabî'nin varlık felsefesine ilgi duyması, *İksîru'l-İbâdât*'ta ibadetlerin tasavvufî yo-

⁵² Işkdur terk-i irâdet kim ki bu yola gire
Ger irâdet da'visin kılur ise bî-zehredür. Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 236.

⁵³ Bk. Kadı Burhaneddin, *Divandan Seçmeler*, 236.

⁵⁴ İy senün tutağuna Çeşme-i Hayvan teşne
Nice candur tutağın ki ana bin can teşne. Bk. *Divandan Seçmeler*, 29.

⁵⁵ Lebünden ben umaram ki emersem/İrişem lezzet-i câm-ı eletse. Bk. *Divandan Seçmeler*, 35.

rumunu ortaya koyması Kadı Burhaneddin'in tasavvufî düşünceden hiç de uzak kalmadığını göstermektedir.

İnsanın yaratılışına ve ontolojik yapısına ilişkin yaklaşımları, insan-Allah ilişkisi bağlamında esmâ ve zât tecellisinin mahiyetini ifade etmesi Ekberî geleneğe ilgi duyduğunu göstermektedir. Varlık mertebelerini izah ederken Mutlak Varlık ve mümkün varlık arasında hakikatü'l-hakâikten bahsetmesi, Hakikat-i Muhammediyyeyi feyz-i akdes olarak görüp ilk tecelli olarak görmesi varlık meselesine yönelik kelâmî ve felsefî yaklaşımdan çok tasavvufî bakış açısını sergilediğini göstermektedir. Onun varlık tasavvurunda rahmet anlayışı başat rol oynamakta, varlığı asıl ademi arızî olarak görmektedir. Eşyanın herbirini ilahi isimlerin birer tecellileri olarak görmekte, eşyanın suretlerini değil hakikatlerini gündeme taşımakta, eşyada ilahi güzellikleri müşahade etmenin önemine vurgu yapmaktadır.

Kadı Burhaneddin'in düşünce dünyasında ilimden çok irfan anlayışı önem taşımaktadır. İlm-i ledün ve ilm-i batın ile eşyanın künhüne vakıf olmanın çabasını gütmektedir. Muhabbetin marifetle elde edilebileceğini öngörmektedir. Gönlü Hakk'ın tecelli ettiği yer olarak görmekte, gönlün tasfiyesini önemsemekte, gönlün ilahi hakikatleri temaşa etmesini istemektedir. Gönlün Yâr ile hemdem, ağyârdan azade olmasını, gönlü her türlü kayıtlardan koparmayı hedeflemektedir.

Genç hükümdar olarak zaferden zafere koşmasına, dünyanın alayişini görmesine ve eğlence meclislerinin uzak yeri haline getirmesine rağmen Kadı Burhaneddin, Divanı'nda bir sûfî gibi zâhidâne tavır sergilemekte, dünyanın geçiciliğinden ve insafsızlığından bahsetmektedir. Dünyalık beklentisinde olmadığını, ebedi huzura kavuşmak istediğini, dostlarla hoşnut yaşamayı arzuladığını belirtmektedir. Dünyanın aldatıcılığından, maddenin soğukluğundan, nefsin zorbalığından, menfaatperestlerin girdabından bahsetmektedir.

Düşünce dünyasının merkezine aşkı yerleştiren Kadı Burhaneddin, telvin halindeki tavrıyla halden hale geçmekte, sevdasını dile getirmektedir. Aşkın çetin bir yol olduğunu, herkesin âşıklık sanatını gerçekleştire-

remeyeceğini belirtmektedir. Aşkın erdiriciliğine, kişinin aşkla kemalat sağlayacağına dikkat çekmektedir.

Özetle Kadı Burhaneddin bir sûfî değildir ama tasavvuf atmosferinde yetişmiş, tasavvufî söylemi içselleştirmiş, Ekberi gelenekten beslenmiş bir şairdir. Kul olarak Hakk'ı tanımanın derdine düşmüş, gönlündeki Allah aşkını nazma dökmüş, manzumelerinde mecazî de olsa ilahi aşkı terennüm etmiştir.

KAYNAKÇA

- Alpaslan, Ali. "Giriş", *Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler*. I- XXXIX. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1977.
- Kadı Burhaneddin. *Kadı Burhaneddin Divanı'ndan Seçmeler*. haz. Ali Alpaslan. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1977.
- Levend, Âgâh Sırrı. *Dîvân Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984.
- Tarlan, Ali Nihad. "Kadı Burhaneddin'de Tasavvuf (İkinci Gazelinin Şerhi)". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 9 (1959): 27-32.
- Tarlan, Ali Nihad. "Kadı Burhaneddin'de Tasavvuf III". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 10 (1960): 1-4.
- Tarlan, Ali Nihad. "Kadı Burhaneddin'de Tasavvuf IV". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 11 (1961): 19-24.
- Yıldız, Âlim. *Sivaslı Şairler Antolojisi*. İstanbul: Sivaslılar Vakfı, 2003.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 429-444

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 429-444

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Edebiyatımızda Çok Bilinmeyen Bir Tür: Rûznâme ve Bir Örneği

A Literary Genre Unknown Sufficiently in the Turkish Literature: Rûznâme and An Example

Âlim Yıldız *

ÖZ

Rûznâme kelimesi Farsçada günlük anlamında kullanılır. Tarih araştırmalarında ise Osmanlı padişahlarının sır kâtipleri tarafından kaleme alınan özel günlükleri ifade eder. Tarihi vesika niteliğindeki rûznâmelerin dışında başka rûznâmelere de rastlanır. Bu eserlerde haftanın veya ayın her bir gününde yapılması iyi olan veya olmayan davranışlar ele alınmaktadır. Makalemiz, ayın her bir gününde yapılması ve yapılmaması gereken şeyleri ele alan "Kitâb-ı Rûznâme" isimli el yazması bir eseri ihtiva etmektedir.

ANAHTAR KELİMELE: Türk Edebiyatı, Mesnevî, Melheme, Rûznâme.

ABSTRACT

The word of rûznâme means diary in the Persian language. In the historical records it refers to special diaries written by the secret clerks of Ottoman sultans. Apart from that there are various different types of rûznâmes. In some rûznâmes were described repetitious behaviors that they are a suitable or an unsuitable for each day of the week or month. This article aims to investigate a manuscript named "The Book of Rûznâme" contains suitable and unsuitable behaviors for each day of month.

KEYWORDS: Turkish Literature, Mesnevîs, Melhame, Rûznâme.

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı. Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature. Sivas/Turkey (yildizalim@hotmail.com).

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'sinde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

SUMMARY

The word of 'rūznāme' which is formed of rūz, meaning day and nāme, meaning letter, booklet and book in Persian; is a very rich and comprehensive word, meaning a kind of notebook in which incomes and outcomes, adventural events written in and diary, daily newspaper, calender and actuality. When it comes to its usage, we face two scientific fields as history and literature. The documents, written by Ottoman sultans' sacred writers about his activities during the day, are important for historical sciences; the documents which contain some guesses about whether a planned activity in days of any one of 12 months is good or not, are important for literal sciences in meaning. In literal rūznāme, because the main purpose is bringing news about future, these texts can be seen as fortune books. In Turkish literatüre, the texts written on this subjects are very few. So, every text in the kind of rūznāme is very important in literal area. This text, which our article is about, is a little poem, formed 58 verses written in the system of masnawi. After the verses in which gratefulness for Allah and salavat for His Prophet were said, the main subject came in the text. After this entrance, composed of six verses, the characteristics of days from the first of them to thirtieth one were said and some recommendations/warnings about doing something on these days were given under the title of ' Bāb...Gün'. In the text, the characteristics of days were explained in two verses generally. Besides, it is seen that some days were explained in one verse, another day was explained in three verses and another day was explained in four verses. It is expressed that from 30 days ordered regularly, 18 of them are auspicious, 8 of them are inauspicious, 4 of them are auspicious for some works and inauspicious for some others. For example it was said that getting married, shopping, travelling are good on the 14th day of the month and it is necessary to plant a tree and to demand for something. But it was expressed that a baby boy, borned in the 16th day of the month would be unhealthy, it is necessary to give blood for health and to avoid doing any work in this day. In this article some information is given about ruzname which is a fortune-based literal text and a sample of ruzname in the text between the pages of 8a-10a in the magazine, registered with the number of 213 in Suleymaniye Library, Halet Efendi Part, has been offered to scientific area.

GİRİŞ

Farsçada gün anlamına gelen “rûz” ile mektup, kitap anlamındaki “nâme” kelimelerinin birleşmesinden meydana gelen rûznâme, Türkçede “günlük, günce” anlamlarında kullanılmaktadır. Batı dillerindeki “journal” kelimesinin karşılığı olan bu kelime, Rûznâmec (rûznâmce) şeklinde Arapçaya da geçmiştir (Sarıcaoğlu 2008: 278). Osmanlı döneminde günlük olarak yayımlanan ilk Türkçe gazetesinin adı *Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis* olarak kullanılmıştır.

Rûznâme denildiğinde, genel olarak günlük yazılan yazılar anlaşılmakla birlikte özel olarak Osmanlı padişahlarının sır kâtipleri tarafından kaleme alınan ve ilgili padişahın günlük faaliyetlerinin not edildiği tarihî vesikalar akla gelir (Uzun 2013: 687-703). Bu metinler yaşanan ve şahit olunan olayların günü gününe yazılması sonucu ortaya çıkan metinlerdir.

Öte yandan “Osmanlı literatüründe müneccimlerin yıllık takvimlerinden günlük hadiselerin anlatıldığı tarihlere kadar uzanan geniş bir alanda ortaya çıkan değişik türden eserlerle, bürokraside günlük gelir ve giderlerin kaydedildiği defterlere de rûznâme denilmiştir” (Sarıcaoğlu: 278).

Genel olarak anlamını verdiğimiz tarihî birer vesika niteliğindeki rûznâmelerin dışında, ayın uğurlu ve uğursuz günlerini belirleme ve bunlarda neleri yapmak, nelerden kaçınmak gerektiğini konu edinen ve bir kısmı melheme türü eserlerin asıl fasıllarından önceye yerleştirilmiş manzum rûznâmeler de bulunmaktadır.

“Melheme, ay veya güneş tutulması, yeni ay görünmesi, yıldız kayması, şiddetli yağmur veya dolu yağması ya da rüzgâr esmesi, gökkuşağı, şimşek, yıldırım ve deprem gibi birtakım tabiat olaylarından hareketle gelecekte haber veren metinlerin adıdır” (Boyraz 2000/1: 3).

Gelecekte haber verme noktasında fal ve kehaneti hatırlatan melhemeler kullanılan malzeme yönünden her ikisinden de farklıdır. Falda maddi bir unsur, kehanette doğüstü güçler kullanılırken melhemede tabiat olaylarından yola çıkılır (Boyraz 2000/1: 3).

“İslâm tarihi boyunca özellikle çeşitli hânedanların geleceği konusunda yazılmış pek çok melâhim örneği vardır. İbn Haldun, Hârûnür-

reşîd ile Me'mûn'un müneccimliği görevinde bulunan Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin, ilm-i nücûm hesaplarına dayanarak Abbasî hilâfetinin mukadderatı konusunda kaleme aldığı bir melhamenin Moğol istilâsı sırasında kaybolduğunu bildirir" (Çelebi 1996: 151).

Yazıcı Salih'in *Şemsiyye* (Telifi: 1408-9) (Çelebioğlu 1976: 171-218) isimli eseri ile Cevrî İbrahim Çelebi'nin *Melheme'si* (Telifi: 1635) (Boyras 2000/1: 376-610) manzum olarak kaleme alınan, Türk edebiyatında çok bilinen iki melhemedir.

Rûznâme, edebiyatımızda çok bilinmeyen bir türdür. Makalemize konu olan eserle birlikte Yazıcı Salih'in *Şemsiyye'si* içerisinde yer alan rûznâme ile Şeref Boyraz tarafından yayımlanan bir rûznâme (Boyras 2000/2: 151-174) bu türün tespit edebildiğimiz üç örneğidir. Her ne kadar üç eser aynı ada sahip olsa da işlenen konularda farklılıklar bulunmaktadır.

Şemsiyye'de ayın ilk gününden son gününe kadar her bir günde neleri yapmanın iyi olduğu ve nelerden kaçınmak gerektiği üzerinde durulmaktadır (Çelebioğlu: 203-204). Şeref Boyraz tarafından yayımlanan rûznâme ise haftanın günlerinin belirli vakitlerine ve gecelerine hangi gezegenlerin egemen olduğu ve bu gezegenlerin egemen olduğu vakitlerde neleri yapmak iyidir, neleri yapmaktan kaçınmak gerekir gibi konulardan bahsedilmektedir (Boyras 2000/2: 156). Tarafımızca makale konusu yapılan eser ise ayın otuz günü ile ilgilidir.

Kitâb-ı Rûznâme

Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Eki Bölümü'nde 213 numarada kayıtlı bir mecmua içerisinde 8a-10a yaprakları arasında manzum bir "Kitâb-ı Rûznâme" bulunmaktadır.

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün vezniyle kaleme alınan bu küçük eser her mesnevîde olduğu gibi besmele, hamdele ve salveyle başlamaktadır.

Allâh adın başlamak evvel bize
Vâcib oldur başlamak girmek söze

Hamd kılmak yine hamd ile şenâ
Çok şalavât ol Nebî'niñ cânına

Kim Resûlün âline aşhâbına
Çok du'âlar ol Muhammed cânına

Daha sonra eserin “Hâc Bü'l-Ma'se” tarafından yazılmış olduğu bildirilmektedir. Başka bir nüshasını tespit edemediğimiz bu eserde her ne kadar isim, “Bü'l-Ma'se” olarak geçse de bu isimle Ebû Ma'ser el-Belhî'nin kastedildiği ve isminin vezin gereği böyle yazıldığı düşünülmektedir. Zira IX. yüzyılın önde gelen Müslüman astronom ve astrologlarından Ebû Ma'ser Ca'fer b. Muhammed b. Ömer el-Belhî (ö. 272/886)'nin aynı konuyla ilgili, *Kitâbü'l-Melâhim* (Şîraz Kitâbhâne-i Millî-i Fars, nr. 248/3) (Çelebi 1996: 152) adını taşıyan Farsça bir eseri bulunmaktadır. Elimizdeki eserin de onun muhtasar bir çevirisi olduğu sanılmaktadır. Yukarıda bahsedilen ve Boyraz (2000/2: 156) tarafından yayınlanan aynı adlı eser de Ebû Ma'ser el-Belhî'den çevrilmişti.

Telif/tercüme tarihi bilinmeyen ve mesnevî tarzında kaleme alınmış bu küçük eser, altı beyitlik girişten sonra kırmızı kalemle yazılan “bâb” başlığı altında ayın birinci gününden başlayarak otuzuncu gününe kadar her bir günün özelliğini anlatmaktadır.

Her bir gün genelde iki beyit ile (17 tane) anlatılmasına rağmen bazen de birer beyitle (11 tane) anlatılmıştır. İstisna olarak 4. gün dört, 16. gün ise üç beyit olarak kaleme alınmıştır. Günlerin özelliklerinin anlatıldığı kısım 52 beyitten müteşekkildir. Giriş mahiyetindeki altı beyitle birlikte eserin tamamı 58 beyittir.

Metinde her ayın ilk gününden son gününe kadar her bir günün sa'd (uğur) ve nahsı (uğursuzluk) üzerinde durulmaktadır. Yolculuğa çıkmak, evlenmek, alış veriş yapmak, bir dilekte bulunmak, hastanın durumu, o günde doğan çocuğun geleceği hakkında hükümler verilmektedir.

Mesnevîye göre günlerin özellikleri şu şekildedir:

Günler	Sa'd	Nahs	Günün Özelliği
1. Gün	X		Dilekler kabul olur, bugün doğan kişinin ömrü uzun olur.
2. Gün	X		Yolculuk et, evlen, dilekte bulun.
3. Gün		X	Yolculuğa çıkma.
4. Gün	X	X	Alış-veriş yap, yolculuk yapma, hasta iyileşir, doğanın ömrü uzun olur.
5. Gün		X	Herhangi bir iş yapma.
6. Gün	X		Evlen, düğün yap, dilekte bulun, hasta iyileşir.
7. Gün	X	X	Alış veriş yap fakat sefere çıkma. Hasta iyileşir. İyi işler yap.
8. Gün	X	X	İş yap fakat sefere çıkma.
9. Gün		X	İş yapma.
10. Gün	X		İş yap, sefere çık, dilekte bulun.
11. Gün	X		Evlen, dilekte bulun, iş işle. Hasta geç iyileşir.
12. Gün	X		Ekin ekmek ve evlenmek için hazırlık yap. Doğan çocuk âlim olur, hasta ölebilir.
13. Gün		X	İş işleme, dua et, sadaka ver. Bugün doğanın talihi kötüdür.
14. Gün	X		Nikâhlan, alış veriş yap, ağaç dik, dilekte bulun, sefere çık. Bugün doğan şanslıdır.
15. Gün	X		İstedğin işe başla ve ticaret yap. Bugün doğan şanslıdır ve ömrü uzun olur.
16. Gün		X	Herhangi bir iş yapmaktan sakın, oğlan doğsa şaşkın olur, kan aldırırsan bir uzvuna zarar gelir.

17. Gün	X		İstediğin işi yap, mutluluk ve zafere ulaşsın. Hasta olursan kırk gün hastalık çekersin.
18. Gün	X		İstediğini yap, evlen. Bugün bir oğlan çocuğun olursa bahtlı olur, hasta olan çabucak iyileşir.
19. Gün	X		Her türlü iş yapabilirsin.
20. Gün	X		Sefere çıkabilirsin, her türlü dilekte bulunabilirsin.
21. Gün		X	Herhangi bir iş yapmaktan sakın.
22. Gün	X		Her türlü iş yapabilirsin, isteklerin kabul olur.
23. Gün		X	Hiçbir iş yapma.
24. Gün	X	X	Oğlan çocuğu doğsa zalim olur, hasta çabucak iyileşir.
25. Gün		X	Bugün hiçbir şey yapma.
26. Gün	X		Tüm dileklerin kabul olur.
27. Gün	X		İsteklerin yerine gelir.
28. Gün	X		Her ne iş yaparsan faydalıdır.
29. Gün	X		Her türlü iş yapabilirsin, dilekte bulunabilirsin.
30. Gün	X		Kutlu bir gündür, dileklerin yerine gelir.

Tablodan da anlaşılacağı üzere ayın 18 günü (1, 2, 6, 10, 11, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 25, 26, 27, 28, 29 ve 30. günler) uğurlu; sekiz günü (3, 5, 9, 13, 16, 21, 23 ve 25. günler) uğursuz; dört günü (4, 7, 8 ve 24. günler) ise bir yönüyle uğurlu diğer bir yönüyle uğursuzdur.

SONUÇ

Ne zaman yazıldığını ve müellif veya mütercimini tespit edemediğimiz Kitâb-ı Rûznâme, kameri aylara göre ayın her bir gününün özelliklerini anlatan bir eserdir. Bilindiği üzere kameri ay en çok otuz gündür. Bu eserde de 30 gün esas alınmıştır. Burada anlatılan gün özellikleri belli bir ay için değil yılın 12 ayından herhangi bir ayın günleri için anlatılan

özelliklerdir. Burada anlatılan durumların neye göre olduğu, burada verilen bilgilerin neye dayandığı hususuyla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.

Günler anlatılırken uğur ve uğursuzluktan bahsedilmesi dikkati çekmektedir. Bir şeyi uğursuz sayma İslam dininde hoş karşılanmayan bir durum olmasına rağmen¹ İslam öncesi çeşitli milletlerin meydana getirmiş olduğu astronomi ve astrolojiye ilişkin bazı bilgi, inanç veya inanışların İslam sonrası Müslümanlar arasında da şöhret bulduğu ve Müslüman müelliflerin bu alanlarda yaptıkları çeşitli çalışmalarla Müslüman toplumlar arasında halk inanışı şeklinde yaygınlaştığı anlaşılmaktadır.

Kitâb-ı Rûznâme Metni

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

8a

Allâh adın başlamak evvel bize

Vâcib oldur başlamak girmek söze

Hamd kılmak yine hamd ile şenâ

Çok şalavât ol Nebî'niñ cânına

Kim Resûlün âline aşhâbına

Çok du'âlar ol Muhammed cânına

Ba'd-ez-ân bir rûznâme ey ahi

Mensûh olmaz nite söylerseñ dañi

¹ Bu konuda Urve İbnu Amir el-Kureşî (ra)'den rivayet edilen bir hadis şöyledir: "Resûlullah (as)'ın yanında uğursuzluktan bahsedilmişti. Buyurdular ki: "Bunun en iyisi fe'l (uğur çıkarma)dır. (Uğursuzluk inancı) bir Müslümanı yolundan alıkoymasın. Biriniz, hoşlanmadığı bir şey görecektse olursa şu duayı okusun: "Allahümme la ye'ti bi'l-hasenâti illâ ente ve lâ yedfe'u's-seyyiâti illâ ente ve lâ havle ve lâ kuvvete illâ bike"¹. (Ebu Davud, Tıbb 24, hadis no:3919).

Hâc Bü'l-Ma'se anı düzmiş idi
Gurresinde ayuñ naḥsın didi

Her ayuñ otuz güninüñ her birin
Sa'dı vü naḥsın dimişdi her birin

Bâb Evvelki Gün

Söyleseñ ayuñ öñünde söyle söz
Her ne ḥâcet diler-iseñ ola öz

Renc ü zaḥmet yok işit ḥoca sözün
Hem bu günde toḡanuñ 'ömri uzun

Bâb İkinci Gün

İşid imdi kim ikinci gün nedür
Her kim ol gün ḥasta olsa uzadur
8b
İt sefer evlen daḡı kılğıl ḥatı
Daḡı iste ululardan ḥâceti

Bâb Üçünci Gün

Çün üçünci gün ola kılğıl ḥazer
Bil ki sulṭânlar daḡı kılmaz sefer

Kim sefer kılar-ısa iy ḥoş-nihâd
Ol seferde olısardur çok fesâd

Bâb Dördünci Gün

Çü dördüncisine kılduḡ güzer
Şatmak almak kıl velî kılma sefer

Ger ider-iseñ sefer olur ziyân
Şadağa virmek gerekdür ol zamân

Depelenmek korkusıdur toğrısı
Hasta olsa tîz hoş olur ağrısı

Hâcet iste hem işe kılğıl yarak
Hem bugünde toğanuñ 'ömri ırak

Bâb Beşinci Gün

Çün beşinci güne biz kılduk nazar
Anda hîç iş işleme kılğıl hâzer

Bâb Altıncı Gün

Çün göresin geldi altıncı günü
Evlenüben anda kılğıl düğünü

Hâcet iste ulularda bulına
Her ki hasta olsa ögi olına

Bâb Yedinci Gün

Hem yedinci gün olıcağ kıl niyâz
Al u şat hem kıl seferden ihtirâz

Eyü işler işlegil şol ki gerek
Hasta olan hoş olur hem tîzrek

Bâb Sekizinci Gün

Sekizinci gün ola bulduğ zafer
İşlegil işüñ velî kılma sefer

Kim ki kılursa sefer kılur ziyân
Korhum oldur ol arada vire cân

9a

Bâb Toğuzuncı Gün

Toğuzuncı günü iş işlemegil
Renc zaḥmet olmaz iş işlemegil

Kim ol günde ḥasta olsa uzadur
İllâ gine sağlığını gözedür

Bâb Onuncı Gün

Çün onuncı gün ola bilgil ḥaber
Ḥâcet iste işler işle kıl sefer

Renc zaḥmet yok işit hoca sözün
Hem bu günde toğanuñ 'ömri uzun

Bâb On Birinci Gün

On birinci gün virür çün Hâk Çalap
Evlenüben daḥi ḥâcet kıl talep

Daḥi işler işleseñ işüñi gör
İllâ ḥasta geçrek eyü olur

Bâb On İkinci Gün

On ikinci gün ekin ekmek için
Yarağ eyle daḥi evlenmek için

Toğsa oğlan ‘âlim ola bilici
Hasta olsa korkusu cân alıcı

Bâb On Üçüncü Gün

On üçüncü günü iş işlemegil
Daği hergiz hayr işe başlamağıl

Pes du‘â kıl şadaka virgil katı
Her ki ol gün toğsa eksük devleti

Bâb On Dördüncü Gün

Çün on dördüncidür kılğıl sefer
‘Akd idüben al u sat sen iy pezer

İste hâcetler daği dikgil ağaç
Hem bu günde toğanuñ başında tâc

Bâb On Beşinci Gün

On beşinci gün ticâret işlegil
Daği her ne iş dilerseñ başlagil

Her ki ol gün toğar-ise key katı
‘Ömri uzun bahtlı hem devleti
9b

Bâb On Altıncı Gün

Çün on altıncıdur kılğıl hâzer
Küllî işden şakın iy şâhib-hüner

Oğlan ol gün toğar ise añsuzın
Delü olup daği mağbûn gensüzün

İllâ ider aldurursañ anda kan
Hasta olsa uzva düşer bir ziyân

Bâb On Yedinci Gün

On yedinci günü iy şâhib-hüner
Ne dilersen işleğil bulduk zafer

Saña nuşret hem sa'âdet olısar
Kimse hasta olsa kırk gün kalısar

Bâb On Sekizinci Gün

On sekizinci günü hem iy ahi
Hâcet iste kıl sefer evlen dahi

Oğlan olsa key mübârek kademi
Tîz hoş olur hasta olan âdemî

Bâb On Toğuzuncı Gün

On toğuzuncı günü sen bilesin
Her ne dürlü iş dilersen kılasın

Bâb Yigirminci Gün

Çün yigirmi gün ola hoşdır sefer
Dahi hâcet dahi her ne kim diler

Bâb Yigirmi Birinci Gün

Çün yigirmi bir günü gelicek
Küllî işden sen hâzer kıl bilicek

Bâb Yigirmi İkinci Gün

Gel yigirmi ikinci gün bellü bul
İşler işle daği hâcetler kabûl

Bâb Yigirmi Üçünci Gün

Bil yigirmi üçüncü gündür yavuz
Her ne kim işler-iseñ olmaz uz

10a

Bâb Yigirmi Dördünci Gün

Çün yigirmi dördine biz varavuz
Hoca didi hem eyü vü hem yavuz

Oğlan ol gün toğa zâlim olısar
Hasta olsa tîzde sağlîk bulısar

Bâb Yigirmi Beşinci Gün

Çün yigirmi beş gün ola sağış
Kıl hâzer işlemegil hîç bir işi

Bâb Yigirmi Altıncı Gün

Yigirmi altısında olan işi
Tañrı eydür Mûsâ'ya urğıl düşi

Ol gün eger ister isen hâceti
Giriserdür elüñe ol ğâyeti

Bâb Yigirmi Yedinci Gün

Çün yigirmi yedinci gün bulına
Hâşıl ola her ne iş kim kılına

Bâb Yigirmi Sekizinci Gün

Bil yigirmi sekinci gün kıtludur
Her ne iş kim işler-iseñ kıtludur

Bâb Yigirmi Tokuzuncı Gün

Çün yigirmi tokuzuncı gün gele
İşler işle dağı hâcetler dile

Bâb Otuzuncı Gün

Otuzuncı gün eyüdü bilünüz
Mübârek hâcetleriñüz kıluñuz

KAYNAKÇA

- Boyras, Şeref. *Türk Halk Biliminin Yazılı Kaynakları Olarak Melhemeler*. Doktora tezi, HÜSBE, Ankara 2000.
- Boyras, Şeref. "Üç Manzume ve Halkbilimi Açısından Değeri", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 9: 151-174.
- Çelebi, İlyas. "Fiten ve Melâhim", *DİA*, İstanbul 1996, 13: 151.
- Çelebioğlu, Amil. "Yazıcı Sâlih ve Şemsiyye'si", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1: 171-218.
- Dizer, Muammer. "Ebû Ma'ser el-Belhî", *DİA*, İstanbul 1994, 10: 182-184.
- Sarıcaoğlu, Fikret. "Rûznâme", *DİA*, İstanbul 2008, 5: 278.
- Sümbüllü, Yusuf Ziya. "Halk Meterolojisi Ekseninde Bir Melheme Örneği", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Türkiye Dışındaki Türkler Dosyası 3, sy. 7 (Fall 2008): 787-788.
- Uzun, Efsan. "Sultan Mahmud'a Ait Bir Rûznâme (H. 1147-M. 1734)". *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8, sy.7 (Summer 2013): 687-703.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 445-502

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 445-502

✽ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✽

Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası

Mâtürîdî Theologian Abû Ishâq al-Zâhid al-Saffâr's Vindication of the Kalâm

Abdullah Demir*

ÖZ

Ebû İshâk es-Saffâr, İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kelâm anlayışını benimseyen Batı Karahanlılar dönemi âlimlerinden birisidir. *Telhîşü'l-edille* ve *Risâle fi'l-kelâm* adlı kitaplarının içeriği, kullandığı yöntem ile Osmanlı ve Arap âlimlerince eserlerince yapılan atıflar, onun önemli bir Mâtürîdî kelâmcısı olduğunu gösterir. Bu çalışmada, onun kelâm müdâfaası konu edilmektedir. Saffâr, *Telhîş'e* kelâm ilminin adlandırılması, önemi ve dinen meşrûluğu konusunda uzun bir giriş yazarak bu ilmin öğrenilmesi

ABSTRACT

Abû Ishâq al-Saffâr was one of scholars of the Western Qarakhânids' period who followed the Kalâm thought of al-Mâtürîdî (d. 333/944). His theological works *Talkhîs al-adilla* and *Risâla fi al-kalâm*, his method in kalâm, and frequent reference to his works by Ottoman and Arab scholars indicate that al-Saffâr is a respected and authoritative Mâtürîdî theologian. The article focuses on his defense of the kalâm. By adding a long introduction to *Talkhîs* about the naming, importance, and religious legitimacy of the science of kalâm, Saffâr asserted that the

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Kalâm.
Sivas/Turkey (abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr).

♦ Bu makale, Cumhuriyet Üniversitesi BAP birimi tarafından İLH-027 numaralı proje kapsamında desteklenen “Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2014) adlı çalışmam temel alınarak hazırlandı.

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ This article is extracted from my PhD dissertation entitled “The Kalâm Method of Abû Ishâq Zâhid al-Saffâr” (PhD. dissertation, Cumhuriyet University, Sivas/Turkey, 2014) which was supported by Research Fund of the Cumhuriyet University, Project Number: ILH-027.

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

gerektiğini savunmuştur. Sistematiik kelâm müdâfaası incelendiğinde, onun Hanefî-Mâtürîdîler içinde Kelâm ilmini müdâfaaya müstakil ve hacimli bir bölüm ayıran ilk mütekellim olduğu anlaşılır. Sistematiğini kendisi belirtmese de Saffâr'ın kelâm müdâfaasının izah, ispat ve reddiye olmak üzere üç temele dayandığı anlaşılır. Onun bu ilmi ısrarla savunması, V. (XI.) ve VI. (XII.) yüzyıllarda Mâverâünnahir'de kelâm karşıtlığının bulunduğunu gösterir. Bu döneminde Ashâbü'l-hadis ve İhvân-ı Safa, kelâma karşı cephe alan kesimlerdir. Bununla birlikte o, asil olarak Hanefî fukahânın kelâm karşıtlığını aşmaya çalışmaktadır. Müdâfaasını, karşısındaki güçlü bir muhalafete karşı ortaya koyduğu için savunusu tutarlı ve ilmî derinliğe sahiptir.

ANAHTAR KELİMELEER: Mâtürîdîlik, Mâtürîdiyye, Ebû İshâk es-Saffâr, Saffâr el-Buhârî, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idü't-tevhîd*, Kelâm İlmi, Kelâm Müdâfaası.

kalâm should be learned. When systematic vindication of the science of kalâm is examined, it is understood that al-Şaffâr is the first theologian who reserved a private and voluminous part for defending the kalâm among Hanafî-Mâtürîdîs. Even though he does not state its systematic, it can be understood that vindication of kalâm in al-Şaffâr divides into three parts as of explanation, demonstration and refutation. Al-Şaffâr's defending the science of kalâm shows that there were opposite thoughts against kalâm in the 4th/10th and 5th/11th centuries throughout in Transoxania. In this period *Aşhâb al-Hadîth* and *Ikhwân al-Şafâ'* were the opposite fronts of kalâm. In addition, he was trying to go beyond the oppositions of Hanafî jurists. His vindication is consistent and has scholarly depth because it is able to be against a strong opposition.

KEYWORDS: Mâtürîdism, Abû Ishâq al-Şaffâr, al-Şaffâr al-Bukhârî, *Talkhîs al-adilla li-qawâ'id al-tawhîd*, Islamic theology, Vindication of the Kalâm.

SUMMARY

Abû Ishâq İbrahim b. İsmâil Zâhid al-Şaffâr al-Bukhârî is a scholar belonging to the Hanafî theological tradition which was improved by the contribution of Hanafî theologians who used thinking system of Abû Hanîfa (d. 150/767) as base and adopted Abû Mansûr al-Mâtürîdî (d. 333/944) and his thoughts in historical process. The contents of his theological works *Talkhîs al-adilla li-qawâ'id al-tawhîd* and *Risâla fî al-Kalâm*, the method that he used, and references to his works made by Ottoman and Arab scholars indicate that he is an important Mâtürîdî theologian. The article focuses on his defense of the science of Kalâm.

In *Talkhîs al-adilla*, there are two sections including the subject of naming, and importance and necessity of Kalâm discipline. Here, the necessity of learning Kalâm and its value are defended in detail. Besides, rumors

"Abû Ḥanîfa turned away from the science of Kalâm in his doomsdays" and that "He prohibited to make occupation with Kalâm completely" are evaluated.

When systematical vindication of the science of Kalâm is examined, it is understood that al-Şaffâr is the first theologian who reserved a private and voluminous part for defending the Kalâm among Ḥanafî Mâturîdîs. Even if Abû Manşûr al-Mâturîdî, Abû al-Yusr al-Bazdawî (d. 493/1100) and Abû Mu'în al-Nasafî (d. 508/1115) defend that the science of Kalâm is not wrong for religion; yet, the vindication of Kalâm does not take a place under a separate title and in a detailed manner in any of Mâturîdî theologians works.

The method that al-Şaffâr used when he is defending the science of Kalâm, differs from strategy of Abû Ḥanîfa. While Abû Ḥanîfa has mentioned that there is a need for the science of Kalâm under these new circumstances, al-Şaffâr has defended theologians who were charged with being Ahl al-Bida', by trying to prove that the prophets especially the Prophet Ibrâhîm, even the Companions of the Prophet Muḥammad (*Şahâba*) and the Successors of the Companions (*Tâbi'ûn*) scholars use their minds and make arguments in religious matters. In this respect, he emphasizes that the Qur'ân orders to think and discuss gently, not to be stay in silence: "And dispute with them, using what is best" (16.125-126). Therefore, he states that this discipline which took a mission to explain and defend the creed of Islam (*'aqida*), cannot be characterized as an innovation (*bid'a*) or illicit.

His vindication method can be defined as a more developed type of method that Abu'l-Ḥasan al-Ash'arî's (d. 324/935) used in *Risâla fî istiḥşân al-khawḍ fî 'ilm al-kalâm*. Even though he does not state its systematic, it can be understood that vindication of Kalâm in al-Şaffâr divides into three parts as of explanation, demonstration and refutation:

a) Explanation: Explaining the necessity and importance of the science of Kalâm by giving information about its definition, names, value and place among other principles.

b) Demonstration: Revealing the religious basics of the science of Kalâm from the Qur'ân, the Sunna of the Prophet Muḥammad, the Companions of the Prophet, and the Successors of the Companions thus specifying that it is legitimate for religion.

c) Refutation: Replying the claims having aim to weaken the value of Kalām principle and its religious legality.

Al-Şaffār describes ‘the science of Kalām’ as “Knowing the Real with the evidences which help to reach the absolute information”. By allocating the concept of ‘Ḥaqq’, he repeats the definition of Kalām as “it is to know God with certain evidences” in a part of his work, and “it is to know the principles of religion (*uṣūl al-dīn*) with certain evidences” in another part. He describes Kalām as “Knowing ḥaqq / God / *uṣūl al-dīn* by depending on evidence”, and tries to prove that it is wrong to consider a science which performs the stated duty, as illicit and abominable and thus turn away from it.

Al-Şaffār thinks that it is right to call this principle as ‘Kalām’ because of the certain evidences leading to the truth that this science has used. This thought was defended by other theologians as well. For example, according to Sa’d al-Dīn Mas’ūd al-Taftazānī (d. 792/1310) it seems like to say “This is the word (kalām), not the other knowings” by the way of the power of evidences used in Kalām. Thus, it is appropriate to give name Kalām for this science which based on certain evidences.

Al-Şaffār’s explanations revealed in scope of vindication of the Kalām are adopted by some of following scholars. Ḥusām al-Dīn al-Sigh-nāqī (d. 714/1314) in his book called *al-Tasdīd sharḥ al-Tamhīd fī qawā’id al-tawḥīd* quotes Şaffār’s explanations as the same.

Al-Şaffār indicates that the method told in the Qur’ān is to reply questions about religion, beliefs and rejection instead of remaining in silence. The duty taken on by Kalām is this vindication activity performed by the prophets whose examples are described in the Qur’ān and which is legal and demanded. His way of thinking and vindication of the Kalām resembles that of Abū Maṣṣūr al-Māturīdī. Al-Māturīdī says, “Prophets and we were ordered to invite infidels to Islam. When this invitation happens, the respondents will ask for evidence and explanation, and discussion will be inevitable. Therefore, discussing and talking about subjects of Kalām is not objectionable”.

Thoughts of al-Māturīdī and al-Şaffār regarding the vindication of the Kalām were repeated by Nūr al-Dīn al-Şābūnī (d. 580/1184), and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) later. According to al-Şābūnī, the evidences put against deniers and especially the discussion made by the Prophet Ibrāhīm to defend his own belief, prove the legality of Kalām discipline. Likewise,

according to al-Râzî, the duty of Kalâm is just an activity performed already in the Qur'ân and ordered to the prophets. At this point of view, since the prophets were leading to Kalâm, banning this activity is nonsense.

According to al-Şaffâr, the reason for why Abu Hanîfa avoids his son Hammâd from these discussions is that Abu Hanîfa does not like discussions based on obstinate. Otherwise, it cannot be that Abû Hanîfa prohibits to learn Kalâm and make discussion about Kalâm. According to him, this behavior of Abû Hanîfa results from that people discussing with him are ignorant about the subject of Kalâm, discussion turns to an obstinate, and coming to an end of discussion seems impossible. This comment of al-Şaffâr is quoted in *Miftâh al-sa'âda wa-miṣbâḥ al-siyâda* by 'Iṣām al-Dīn Aḥmed b. Muṣṭafâ Tashköprüzâde (d. 968/1561) and in *Minaḥ al-rawḍ al-azhar fî sharḥ al-Fiqh al-akbar* by 'Alî b. Sulṭân Muḥammad al-Qārî (d. 1014/1606) as same as his words.

Al-Şaffâr's defending the science of Kalâm shows that there were opposite thoughts against Kalâm in the 4th/10th and 5th/11th centuries throughout in Transoxania. In this period Aṣḥâb al-Ḥadîth and Ikhwân al-Şafâ' were the opposite fronts of Kalâm. In addition, he was trying to go beyond the oppositions of Ḥanafî jurists (*fuqahâ*). Because some of the Ḥanafî jurists thought that Abû Hanîfa forsook occupation with the science of Kalâm and even he prohibited his son to have interest in this discipline. But some of Ḥanafî theologians such as al-Mâturîdî, al-Nasafî and al-Şaffâr protested this thought which describes Abû Hanîfa as a banner for Kalâm.

His vindication is consistent and has scholarly depth because it is able to be against a strong opposition. His book *Talkhîs al-adilla li-qawâ'id al-tawḥîd* is a unique source in terms of containing vindication of the Kalâm in detail and also influencing the approaches of the next period scholars.

GİRİŞ

Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr (ö. 534/1139),¹ Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) düşünce sistemini temel alan ve tarihsel süreçte İmam Mâturîdî (ö. 333/944) ile onun görüşlerini benimseyen Mâverâünnehirli

¹ Takriben 450/1058 yılında doğan Saffâr çocukluk, gençlik ve orta yaş dönemini Buhara'da geçirdi. Onun ilim ve fazilet sahibi bir aileye mensup olduğu, babası, dedesi, büyük babası ve oğlunun, yaşadıkları dönemde Hanefî mezhebinin ileri gelen âlimleri

mütekellim Hanefîler'in katkılarıyla gelişen kelâm sistemine mensup bir âlimdir. Bu çalışmada, onun kelâm müdâfaası konu edilmektedir. Eseri *Telhîşü'l-edille li-kaavâ'idü't-tevhîd*'e kelâm ilminin adlandırılması, önemi ve dinen meşrûluğu konusunda uzun bir giriş ekleyen Saffâr, bu bölümde kelâm ilminin önemini ve öğrenilmesi gerektiğini "Kitap", "Sünnet" ve "Selef-i Sâlihînden Birçok Kişinin İttifakı" başlıkları altında ayrıntılı şekilde savunmuştur. Ayrıca "Ebû Hanîfe'nin ahir ömründe kelâm ilminden yüz çevirdiği" ve "Kelâmla meşguliyeti tamamen yasakladığı" yönündeki rivayetleri de ele alarak değerlendirmiştir.

Kelâm karşıtlığı, Mu'tezile tarafından kelâm yönteminin kullanılmaya başlandığı II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren her dönemde görüldü. Bazı tâbiîn ileri gelenleri ile Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) önderliğinde şekillenen *Ashâbü'l-Hadis* tarafından Hz. Peygamber başta olmak üzere sahâbe ve tâbiîn'in inançla ilgili problemlerin çözümünde aklî yorumlara başvurmadıkları ileri sürdü. *Selef-i sâlihîn*

arasında yer aldığı bilinir. "Âl-i Saffâr" olarak anılan bu aileye mensup bazı âlimler, "Buhara Hanefîleri'nin reisi" olarak anılarak bir dönem Buhara'da etkin bir konum elde etti. Bu güç, Sâmânîler zamanında Ebû Hafs el-Kebîr'in (ö. 217/832) mensup olduğu Ebû Hafs Ailesi'nin elindeyken bu aileden "Saffâr Ailesi"ne, Saffâr'ın Selçuklular'ın Horasan Emîri Sencer tarafından 495/1102 yılında Merv'e sürgüne gönderilmesinden sonra ise "Âl-i Burhân" a geçti. Yöneticilere riyakârlık yapmaktan aynen babası gibi uzak durduğu aktarılan Saffâr'ın siyasî baskılara boyun eğmediği ve hakikati söylemekten çekinmediği de aktarılır. Böyle bir kişiliğe sahip Saffâr'ın aynı zamanda Buhâra Hanefîleri'nin reisi olması, Batı Karahanlılar'a müdahale eden Melik Sencer tarafından siyasî endişelerle 495/1102'de sürgüne gönderilmesine yol açtı. Yetmiş üç yaşına kadarki yaşamının yetişkinlik ve ileri yaş dönemini kapsayan takriben yirmi sekiz yılını Merv'de sürgünde geçiren Saffâr, 523/1129 yılında Buhara'ya döndü. Merv, onun bulunduğu yıllarda, Büyük Selçuklular'ın idare merkezi ve kültür hayatının en önemli şehridir. Şâfiî nüfusa da sahip şehirde, Eş'arî anlayışa göre eğitim veren bir de Nizamiye Medresesi bulunmaktadır. Uzun süre burada yaşamak zorunda bırakılan Saffâr, Eş'arî kelâmını aslî kaynaklarından öğrenme imkânı buldu. Bu dönemde Batı Karahanlılar üzerinde Selçuklu Sultanlığını elde eden Sencer'in; Mâverâünnehir Hanefî âlimlerinin üstünde ise Burhan Âilesi'nin etkisi devam etmektedir. Bu şartlar altında onun, vefatına kadar geçen on bir yılda ilmî faaliyetlere odaklandığı söylenebilir. Saffâr, 534/1139'da Buhara'da vefat etti. Fıkıh, hadis, Arap dili ve kelâm ilimlerindeki birikimi ile öne çıkan Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille li-kaavâ'idü't-tevhîd* ve *Risâle fi'l-kelâm* adlı eserleri bilinir. Bk. Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-cinân, 1408/1988), 3: 548. Saffâr'ın yetiştiği muhit ile hayatı, ilmî kişiliği ve kelâm yöntemi hakkında bk. Abdullah Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi" (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 74-184.

olarak anılan ilk nesiller onlara göre bu konularda akli kullanmaktan ve daha önce hiç duyulmamış kavramları ve görüşleri beyan etmekten uzak durmuştu. Dolayısıyla ortaya çıkan itikâdî problemlerin çözümü, sadece Kur'an ve hadislerde aranmalıydı. Bu düşüncede olanlar, kelâmı bir ilim olarak kabul etmedikleri gibi mütekellimleri de bid'atçılıkla, dalâlete düşmekle, hatta zındıklıkla ve ilhadla suçlayabildi.² Hanefî fakihî İbn Ebû'l-İz'in (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*'de yer verdiği "Nakil içermeyen 'haddesenâ' denilmeyen hadis ve fıkıh dışındaki uğraşlar ilim değil, Şeytân'ın vesvesedir" görüşü, bu bakış açısının bir ürünüdür.³ İhvân-ı Safâ'nın kelâmcılara "Ağızları iyi laf yapan, kalpleri kör, hakikatler hakkında kuşkuya kapılan ve doğru yoldan sapan deccâller" ithamı da gerekçesi farklı olsa da aynı olumsuz bakışın bir ifadesidir.⁴

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) gayretleriyle İmam Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet'in bir önderi olarak kabul edilmeye başlandığı bir dönemde ve bölgede yaşayan Zâhid es-Saffâr, kelâm ilmini eseri *Telhîşü'l-edille*'de ayrıntılı şekilde savunur. Hanefîler'in baskın olduğu bir bölgede yaşayan Saffâr, kelâm ilmini neden savunma ihtiyacı duymuş olabilir? Bu soruya verilecek cevap, onun kelâm müdâfaası ile V. (XI.) ve VI. (XII.) yüzyıllarda bölgede gücü elinde bulunduran Hanefî fakihlerin din anlayışlarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

- ² Kelâma ve mütekellimlere yönelik ithamlar hakkında bk. Ebû Hanîfe, *el-'Âlim ve'l-müte'allim*, nşr. M. Zâhid Kevserî (*İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1992), 14; Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Richard J. McCarthy (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953), 87-90; Ebû Şekûr es-Sâlimî Keşşî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, vr. 192^a-192^b; İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 365-367; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, trc. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yay., 1992), 1: 365-366; Ebû İshâk İbrâhim es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011), 1: 31; Ebû'l-Kâsim Selmân b. Nâsır en-Nisâbüri, *el-Gunye fi'l-kelâm*, nşr. Mustafa H. Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 1: 258-262; İbn Ebû'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, nşr. Abdullah et-Türkî-Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987), 17-19.
- ³ İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ*, nşr. Butrus el-Bustânî (Beyrut: y.y., 1376-1377/1957), 50-51; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi* (Ankara, 2003), 80.
- ⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ*, 4, 50-51; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, 80.

1. KELÂM MÜDÂFAASININ GEREKÇESİ

Saffâr, kelâm ilminin dinen meşrû olduğunu ve öğrenilmesi gerektiğini ayrıntılı şekilde ele almakta ve savunmaktadır. Bu durum, Batı Karahanlılar'ın hâkimiyetindeki Mâverâünnehir bölgesinde kelâm karışıklığının bulunduğunu akla getirmektedir. Bu öngörü, o dönemde kaleme alınan eserlerde yer alan bilgilerle doğrulanmaktadır. Örneğin Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099), *Uşûlü'd-dîn* adlı eserinin ilk meselesini, kısa da olsa kelâmın dinen meşrûiyetini açıklamaya ayırmıştır. Konuya, "Bilginler kelâm ilmini öğrenme, öğretme ve bu konuda eser yazma hususunda anlaşmazlığa düştüler" diyerek başlayan Pezdevî, burada "hadisçilerin"; eserinin son kısmında ise "Mâverâünnehir ehlinin çoğunluğunun" bu ilmi câiz görmediğini ve yasakladığını belirtir. Ayrıca bölgede kelâmla uğraşana iyi gözle bakılmadığını, kelâmcıların hafife alındığını ve bu ilim yerine fıkha önem verildiğini de aktarır.⁵

Uşûlü'd-dîn ilmi, anlaşılması zor bir ilimdir. Bu ilim dalında birçok eser tasnif edildi, tahkikatlar yapıldı ve kitaplar yazıldı. Ben (bu kitabımda) çok az şey ifade ettim. Çünkü bölgemiz (Mâverâünnehir) halkı, bu ilimden yüz çevirdi. Onların üstün gördüğü ilim fıkıhtır. Kelâm ilmiyle uğraşanı reddediyor, terkediyor ve küçümsüyorlar. Bu sebeple bu ilim, bizim diyarımızda azaldı. Oysa (kelâm alanında gayret gösteren ve eser telif edenlerin) amacı, Ehl-i sünneti kuvvetlendirerek bu bölgede ehl- bid'atın ortaya çıkmasını engellemektir.⁶

Pezdevî'nin kullandığı "bölgemiz ehli" ifadesi, lafzî olarak Mâverâünnehir halkını ifade eder. Ancak muhtemelen Pezdevî, Mâverâünnehir Hanefî fakihlerini olumsuz bir cümlelerin öznesi olarak kullanmamak adına bilinçli olarak onların adını gizlemektedir. Zira onun yaşadığı yıllarda bölgesinin sosyo-kültürel durumu dikkate alındığında toplumsal hayata yön verenlerin, hatta bölgeye hükmeden yöneticilerin din anlayışını belirleyenlerin, Hanefî fakihler olduğu anlaşılır. Bu açıdan "bölgemiz halkı" ifadesiyle, "halk" değil, onlara neyin dine uygun neyin olmadığını söyleyen fakihlerin kastedildiği açıktır. Aktarılabilecek diğer bilgiler de bu yorumu doğrulamaktadır. Pezdevî'nin bu tespiti yaptığı 481/1088 yılında, Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî âlimlerin daha güçlü

⁵ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963), 3-4, 258.

⁶ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 258-259.

olduğu dikkate alındığında, kelâm karşıtlığının Hanefî fakihler arasında yaygınlaştığı anlaşılr.

Pezdevî, bu ilmin meşrûiyetiyle ilgili *el-‘Âlim ve’l-müte‘allim*’den Ebû Hanîfe’nin şu görüşünü aktarır:

‘Hz. Peygamber’in sahâbesi bu gibi konulara dalmadılar’ diyenlere karşı ‘Sa-hâbelerin durumu, karşılarında savaşçı bulunmayan dolayısıyla da silah taşımaya gerek duymayan topluluğa benzer. Oysa biz, saldırı altındayız ve silah (kelâm) bize gereklidir’ deriz.⁷

Pezdevî’nin bu konuda Ebû Hanîfe’ye atfı yapması oldukça önemlidir. Zira kelâm karşıtı *Fakih Hanefîler*, İmam’ın ahir ömründe kelâmdan yüz çevirdiğini düşünmektedir ve bu görüşlerini savunurken Pezdevî’nin *el-‘Âlim ve’l-müte‘allim*’den aktardığı görüşü dikkate almamış görünmektedirler. Oysa Pezdevî, Ebû Hanîfe gibi düşünmektedir ve itikâdı sahih olanlardan öğrenilmesi şartıyla bu ilmi öğrenmenin mübah, hatta farz-ı kifâye olduğunaaktadır.⁸

Batı Karahanlılar dönemin bir diğer kelâmcısı V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında vefat eden Ebû Şekûr es-Sâlimî el-Keşşî ise eseri *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*’de, bid’atçılarla münâzaranın câiz olmadığını ileri süren *Ehl-i zevâhir*’in bulunduğunu belirtir ve inancı korumak amacıyla tartışma yapılmasının gerekliliğini savunur.⁹ Fıkıh usûlünde “zâhir” kelimesi hükmün konuluş gerekçesinin veya söylenen sözle kastedilen mânânın karşıtı anlamında kullanılır. “Ehl-i zevâhir” veya “Ashâbü’z-zevâhir” tabiri ise mânaların hakikatleri ve hükümlerin konuluş gerekçeleri üzerinde düşünmeden, sözün söyleniş amacını dikkate almadan âyet ve hadisleri sadece ilk bakışta anlaşılan lafzî anlamlarına göre anlayan kişileri ifade eder.¹⁰ Keşşî, “Ehl-i zevâhir” tabirini kullanarak kelâm karşıtlığının nassların anlam ve gâyelerini dikkate almayan bir bakış açısının ürünü olduğunu ifade etmektedir. Bu tespitte haklılık payı olduğu ifade edilmelidir. Zira, kelâm karşıtı bir tavır alan Hanefîler, İmam’ın ahir ömründe kelâmdan yüz çevirdiği rivayetini dikkate alırken *el-‘Âlim ve’l-müte‘allim*’den yer alan kelâm müdâfaasını gözden kaçırmaktadırlar.

⁷ Ebû Hanîfe, *el-‘Âlim*, 14.

⁸ Pezdevî, *Uşûlü’l-dîn*, 4-5.

⁹ Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 192^a-192^b.

¹⁰ Bk. H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 94.

Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî de benzer şekilde eseri *Bahrü'l-Kelâm'a* "Bid'atçıların ileri sürdüğünün aksine, dinî konularda münâzara yapılmasının bir sakıncası yoktur" diyerek kelâm savunusu ile başlar.¹¹ Öğrencisi Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) ise İmam Mâtürîdî'nin ihmal edildiğini, fakihlerin onun eserlerinde görülen kelâm tartışmalarıyla ilgilenmeyip sadece fıkha meylettiklerini belirtir.¹²

Diğer taraftan Mâtürîdî'nin ders okuttuğu¹³ Dârü'l-Cüzcâniye Medresesi'nin onun vefatından sonra kelâm öğretiminin yapıldığı bir merkez olarak devam ettiğine dair bir bilgi de tespit edilemedi. Bu durum, muhtemelen Hanefîler arasında kelâm karşıtlığının güçlenmesiyle bağlantılıdır. Zira Mâtürîdî sonrası dönemde Dârü'l-Cüzcâniye'de ders veren kişilerin biyografileri incelendiğinde, burasının fıkıh ve hadis öğretilen bir merkeze dönüştüğü söylenebilir.¹⁴ Mâtürîdîlik konusundaki araştırmaları ile öne çıkan Sönmez Kutlu, Sâ mânîler'in son dönemlerinde re'y taraftarlarının Buhara'da nüfuzlarını kaybetmeye başladıklarını belirtir.¹⁵ Mâtürîdîlik konusunda çalışmaları bulunan bir diğer uzman Şükrü Özen de Mâverâünnehir fakihleri ile ilgili aynı hususa dikkat çekmektedir:

Her ne kadar Mâtürîdî ve çevresi gibi kelâm ilmiyle ilgilenmiş olan bir kesimin bulunduğu bilirse de Mâverâünnehir ulemâsının o dönemlerde genelde kelâma karşı soğuk oldukları ve buradaki Hanefîler'in mesâîlerini daha çok fıkha ve Ashâbü'l-hadis'in de hadis ilmine teksif ettikleri bilinmektedir.¹⁶

Bu bilgiler, kelâm metodunu savunanların bölgede Mâtürîdî sonrasında güç kaybettikleri tezini doğrulamaktadır. Mâtürîdî ve Semerkant Ehl-i sünnet kelâmı hakkında kapsamlı bir eser yazan Alman İslam

¹¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, nşr. Veliyyüddîn M. el-Farfûr (Dımeşk: Mektebetü'l-Farfûr, 1421/2000), 61.

¹² Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mîzânül-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*, nşr. M. Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü Dârî't-türâs, 1418/1997), 3.

¹³ İbn Yahyâ, *Şerhü Cümeli uşûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1648/2, vr. 161b.

¹⁴ Bk. Necmeddin en-Nesefî, *el-Ğand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand*, nşr. Nazar M. el-Fârîyâbî (Murabba: Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991), 47 (nr. 52: Hamza es-Sâbâtî); 143 (nr. 233: Sâlih b. Muhammed), 314 (nr. 562: Abdürreşîd b. Ahmed), 345 (nr. 618: Ömer b. Abbâs), 363 (nr. 659: Osman b. Ebî Ahmed); Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv (Kahire: Hicr, 1413/1993), 1: 185 (nr. 123: Ahmed b. Abdullah).

¹⁵ Kutlu Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yay., 2010), 262.

¹⁶ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003): 62-63.

bilimcisi Ulrich Rudolph da bu doğrultuda tespitler yapmaktadır. Rudolph, Mâtürîdî sonrasında en önemli şahıslarından olan Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) eserlerinde Mâtürîdî'yi tek bir yerde dahi zikretmemiş olmasını dikkat çekici bulur. Zira Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hakîm es-Semerkandî'nin *Sevâdi'l-a'zam* tarzında bir iman anlayışını savunmaktadır.¹⁷ Belki de bu yüzden Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşîratü'l-edille*'sinde Hanefî mütekellimler listesinde Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye yer verilmemektedir.

Mâtürîdî'den sonraki süreçte Mâverâünnehir'de kelâm karşıtlığının güçlenmesi, Hanefî âlimlerin kelâmdan çok fıkıhla ilgilenmeleri ve bu ilme dair eserler telif etmeleri,¹⁸ V. (XI.) yüzyılın son yarısında bölgede Eş'arîlerle fikrî tartışmaların yoğunlaştığı döneme kadar kelâm ilminin geri planda kalmasına neden olmuştur. Zaten Nesefî'nin yukarıda zikredilen kelâmcılara dair isim listesini IV. (X.) yüzyıla kadar getirip buradan itibaren kimseyi zikretmemesi, kendi dönemine kadar ki bir yüzyıl içerisinde hatırı sayılır derecede kelâm âliminin bu bölgede yetişmediğine bir delil olarak düşünülebilir.¹⁹ Saffâr özelinde yürütülen bu çalışmada, benzer şekilde kelâm ilmini gerekli gören anlayışının bölgede Mâtürîdî sonrasında zayıfladığı, kelâmdan uzak durulmasını tavsiye eden ve *Fakihler Hanefîler* tarafından temsil edilen bakış açısının ise güçlendiği tespit edildi. Ayrıca Mâtürîdî'den Nesefî'ye kadar geçen yaklaşık iki asırlık bir süreçte kelâm metodunun kullanıldığı hacimli bir eserin yazıldığına dair herhangi bir bilgiye de ulaşılamadı.

Mâverâünnehir'e komşu Horasan bölgesinde de kelâm karşıtlığının gündemde olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Herat şehrinde yetişen dönemin hadis âlimlerinden Herevî (ö. 481/1089) kelâm ilmini, yöntemini ve kelâmcıları şiddetle eleştiren *Zemmü'l-kelâm ve ehlih* adlı bir eser kaleme aldı. Herevî, bir mukaddime ile on dokuz ana başlıktan meydana gelen eserinde, Mu'tezile'nin yanında Ehl-i sünnet kelâmcılarını da şiddetle

¹⁷ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, trc. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 552.

¹⁸ Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-a'hyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, Tahran Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâyı Millî, 1385, vr. 109b; Özen, "V. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 62-63.

¹⁹ Bk. M. Sait Özervâlî, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 (2003): 41.

eleştirerek, itikâdî konularda münâzara yapılamayacağını iddia etti. Ona göre vahye teslim olup sonrasında ona uymak doğruyu bulabilmek için şarttır. İtikâdî konularda tartışmaya girmek ise insanı haktan sapmaya ve neticede helâk olmaya götürür. Onun iddiasına göre bazı sahâbîler ve tâbiîn âlimleri ile müçtehitler, kelâm ilmini reddetmişler ve yaptıkları te'vil-lerle ümmeti sapıklığa düşüren kelâmcılardan ilim öğrenmeyi câiz görmemişlerdir. Herevî, eserinin son bölümünde selef âlimlerine nisbet ederek kelâm aleyhtarı sözleri ve kelâmcılardan ilim alınamayacağına dair ifadeleri de aktarır.²⁰ Beş cilt dolusu kelâm aleyhtarı rivayeti içeren bu eserin sıhhati ve Herevî'nin din algısı ayrı bir araştırmanın konusudur.

Kendi döneminde Horasan bölgesindeki Hanefîler'in reisi olarak anılan Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî (ö. 432/1041) ise Ebû Hanîfe'nin itikâdî görüşlerini yansıttığını düşündüğü eseri *Kitâbü'l-İ'tikâd: 'Aķidetün merviyiyyün 'anhü el-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe'* de, on dört başlık altında yüz otuz rivayete yer verir. Bu rivayetlerden bir kısmı Hz. Peygamber'e, bir kısmı sahâbe ve tâbiîn âlimlerine, diğerleri ise Ebû Hanîfe ve öğrencilerine nisbetle aktarılır. Eserin özellikle son iki faslında; müteşâbih sıfatların te'vil edilmemesi, itikâdî konularda husûmetten, nizâdan ve re'ye başvurmaktan uzak durularak selef-i sâlihînin yetindiğine râzı olunması, ilâhî sıfatlar konusunda onların kelâm etmediği, fikhî konularda men edilmeyen tartışmanın kader, müteşâbihler ve ilâhî sıfatlar gibi inanç alanında yasaklandığı ile bid'atlerden uzak durularak esere tâbî olunması gerektiği hakkındaki rivayetlere yer verilir. Üstüvâî, bu nakilleri kelâm ilmini mahkûm edecek şekilde tasnif ettikten sonra "Meşâyahimiz kelâma dalmaktan uzak durdu. İtikâdî konularda nakille iktifa etmek övülen bir tutumdur. Kelâm ile ilgilenildiğinde ihtilaflı konulara dalınmış olunur. En doğru yol, kelâmdan uzak durmaktır" diyerek de açıkça kendi kanaatini belirtir.²¹ Eserin son cümlesi olarak ise "Kim bu rivayetleri kabul ederse, sözleri ve tercihleri dine uygun olan ve kelâmdan uzak duran anılan âlimlere uysun" nasihatini dillendirir.²² Yaklaşık olarak yüz sayfalık eserde,

²⁰ Hâce Abdullah el-Herevî, *Zemmü'l-kelâm ve ehlih*, nşr. Ebû Câbir Abdullah el-Ensârî (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-eseriyye, 1419/1998), 3: 151–199, 4: 210–211, 5: 153–200.

²¹ Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd: 'Aķidetün merviyiyyün 'anhü el-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe'*, nşr. Seyit Bahçıvan (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005), 212.

²² Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd*, 233.

rivayetler dışında ona ait çok az yorum yer alır. Bunlardan son ikisinde ise kelâm ilminden uzak durulması ısrarla tavsiye edilir.

Üstüvâî'nin Gazneliler ve Selçuklular döneminde Nîşâbur ve çevresinde kadılık görevini en az bir asır elinde bulunduran Sâidî ailesinin atası olduğu²³ ve devlet gücüne sahip oğulları ve torunları tarafından onun kelâmıdan uzak durulması tavsiyesine uyulduğu ihtimali düşünüldüğünde, Mâtürîdî kelâmının Eş'arîlik karşısında yeterince güçlenememiş olmasının nedenlerinden biri daha anlaşılmaktadır ki o da Hanefîler arasında yayılan kelâm karşıtlığıdır. Ebû Hanîfe'nin risâleleri açıkça ortada dururken Hanefî fakihlerin kelâm karşıtı bir din anlayışını nasıl savunabildikleri ve bu noktaya nasıl geldikleri, üzerinde düşünülmesi gerekli bir husustur.

Dönemin bir diğer âlimi Endülüslü muhaddis İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071) ilim, ilim tahsili ve eğitim öğretim konularına dair eseri *Câmiu beyâni'l-ilm*'de kelâm aleyhtarı birçok rivayeti aktardıktan sonra bütün İslâm diyarındaki fakih ve muhaddislerin, kelâmcıların sapık ve bid'atçı oldukları ve âlim sayılmayacaklarında ittifak ettiklerini ileri sürmektedir.²⁴

Dönemin etkin Eş'arî âlimi Gazzâlî ise *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'de özel bir başlık altında, kelâm ilminin öğrenilmesinin haram olduğunu iddia edenler ile farz olduğunu savunanların görüşlerini ve gerekçelerini aktarır ve sonrasında kendi düşüncesini belirtir. O'nun "Hadisçiler, kelâmcılarla oturulmaması, konuşulmaması ve onlardan herhangi bir şeyin dinlenilmemesi konusunda ittifak etmişlerdir" tespiti, bu dönemde kelâm ilmine karşı var olan olumsuz bakışı kanaatimizce tam olarak yansıtmaktadır.²⁵ Ayrıca o, aynı süreçte ilmî çalışmaların fıkıh ile sınırlandırıldığını da dile getirir.²⁶ Nîşâburlu Eş'arî kelâmcısı Ebû'l-Kâsim Selmân b. Nâsır en-Nîsâbü'rî (ö. 512/1118) ise *el-Ğunye fi'l-kelâm* adlı eserinde kelâm ilminin meşrûiyetini savunmakta ve ileri sürülen iddialara cevap vermektedir.²⁷

²³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1: 135.

²⁴ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 367.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1: 365-380.

²⁶ Gazzâlî, *Mi'yâriü'l-ilm*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-maârif, 1961), 60.

²⁷ Ebû'l-Kâsim en-Nîsâbü'rî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*, 1: 258-262.

Kelâm ilmi ve kelâmcılar aleyhindeki aşağıda belirtilen fetvâlar bu dönemde yazılan ve değer gören bazı Hanefî fıkıh kitaplarında dahi yer almıştır:

“Kelâmcıların şahitliği kabul edilmez”, “Mütekellimin arkasında namaz kılınmaz”, “Kelâmcılar âlim sayılmaz”, “Kelâm ile ilgilenen kimsenin adı ulemâ sınıfından silinir”, “Kelâm kitapları ilim eseri sayılmaz”, “Âlim denilince bunun kapsamına sadece fıkıhçı ve hadisçiler dâhildir, kelâmcılar girmez” ve “Gereğinden fazla kelâmı meşguliyet mekruhtur” fetvâsı.²⁸

Benzer bir hüküm, Burhânîpûrlu Şeyh Nizâm (ö. 1090/1679) başkanlığındaki âlimler heyetinin ortak çalışmasıyla 1664-1672 yılları arasında Hanefî mezhebine dair birçok muteber kaynaktan derlenen *Fetâva'l-Hindîyye* adlı meşhur fetvâ külliyyâtında görülür:

Eğer ehl-i ilme verilmek üzere vasiyette bulunulsa, bunun kapsamına ehl-i fıkıh ve ehl-i hadis girer; ehl-i hikmet ise girmez. ‘Mütekellimler, bu vasiyet kapsamında mıdır?’ şeklinde sorulsa, ‘Hayır’ cevabı verilir. Ebü'l-Kâsım [es-Saffâr] şöyle fetvâ verdi: Kelâm kitaplarının ilim eseri sayılmadığında şüphe yoktur. Örfen bu böyledir. Mutlak olarak kitap denildiğinde, bunun kapsamında kelâm eserleri girmez. Buna kıyasla da ilim ehli denilince, kelâmcılar kapsam dışında kalır.²⁹

Saffâr'ın çağdaşı olan Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî (ö. 556/1161) ise *el-Mültekat fi'l-fetâvâ* adlı eserinde Ebü'l-Leys Ubeydullah el-Buhârî'nin (ö. 258/872) “Kelâm ile ilgilenen kimsenin adı ulemâ sınıfından silinir” sözünü ve Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın “Kelâm kitapları, ilim eseri sayılmaz” şeklindeki fetvâsını nakleder. Hanefî fakihi olan Semerkandî'nin bu görüşlere itiraz etmemesi aynı kanaati benimsediğini gösterir.³⁰

Her iki alıntıda fetvâsına değer atfedilen Ebü'l-Kâsım es-Saffâr (ö. 336/947), araştırmamız kapsamında inceleme imkânı bulduğumuz *Fetâvâ*

²⁸ *Fakih Hanefîler'in benzer fetvâları için bk. Muhammed b. Yûsuf Semerkandî, el-Mültekat fi'l-fetâvâ'l-Hanefiyye*, nşr. M. Nassâr-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/2000), 275, 449; Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, nşr. Sâlim M. el-Bedrî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1865), 3: 329, 331; İbn Ebü'l-Îz, *Şerhu'l-'Akâidet-i't-Tahâviyye*, 18; Kefevî, *Ketâ'ib*, vr. 108a; Şeyh Nizâm v.dğr., *el-Fetâva'l-Hindîyye* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000), 6: 146. Benzer görüşler için bk. İbn Abdülber, *Câmi'u beyânî'l-'ilm*, 365-367.

²⁹ Şeyh Nizâm v.dğr., *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 6: 146.

³⁰ Semerkandî, *el-Mültekat fi'l-fetâvâ'l-Hanefiyye*, 275, 449.

Kāḍīhân gibi Batı Karahanlılar dönemi Hanefî fıkıh literatüründe görüşlerine sıkça müracaat edilen bir Hanefî fakihidir. Onun kelâm aleyhtarı tavrının, bölgede yetişen fakihleri de etkilediği ve onların eserlerine de yansıdığı düşünülmektedir. Anılan kitaplarda kelâmın meşrûiyeti konusunda Ebû Hanîfe'nin değil de Ebü'l-Kâsım'ın düşüncesine uyulması Hanefî din anlayışının Batı Karahanlılar dönemindeki durumu açısından oldukça düşündürücüdür.

Bu noktada ulaştığımız sonuçlara göre Mâverâünnehir bölgesinde çoğunluğu oluşturan Hanefî fakihleri, kelâm ilmine bakışlarına göre iki gruba ayırmamız gerekmektedir: Kelâm ilmiyle ilgilenen *Mütekellim Hanefiler* ve kelâm ilmine mesafeli duranlar *Fakih Hanefiler*. Bu ayırım, Ebû Hanîfe'nin ahir ömründe kelâm ilmiyle ilgilenmediğine, hatta oğlu Hammâd'a inanç konularında tartışma yapmayı yasakladığına dair aktarılan rivayetlerin nasıl anlaşıldığına göre belirginleşmektedir. Klasik eserlerde Buhara ve Semerkant ulemâsının bazı fikhî konularda farklı kanaatlerde olduklarına ilişkin ifadelere rastlanır. Bu tartışmaların geneline bakıldığında, istisnâları olmakla birlikte, her iki şehir fakihleri arasında aklın ve naklin bilgi değeri konusunda metodolojik bir kutuplaşmanın yaşandığı anlaşılır. Kelâm ilmi özelinde ifade edilecek olunursa Semerkantlı İmâm Mâtürîdî'nin düşünceleri öncülüğünde teşekkül eden kelâm anlayışını benimseyen *Mütekellim Hanefiler*, akla kendi alanında bilgiye ulaşmada bağımsız bir rol tanırken; *Buhara İmamları* olarak atıf yapılan *Fakih Hanefiler*, akla sadece nakil bağlamında anlama ve yorumlama yetkisi tanımaktadır. Bu husus, fetret ehlinin dini yükümlülüğü konusunda yaşanan tartışmalarda görülebilmektedir.³¹

Mütekellim Hanefiler, Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmini ve yöntemini değil, ehliyetsiz kişilerin bir sonuca ulaşması mümkün görünmeyen tartışmalarını hoş karşılamadığını düşünmektedir. Kaynaklarda görüşlerine “ashâbımızdan muhakkik olanlar” şeklinde atıf yapılan kelâmcı yönü ağır basan Hanefî âlimler, bu grubu oluşturur. *Mütekellim Hanefiler*, ayrıca yönetsel olarak aklın kendi bilgi alanında bilgiye ulaşma gücü olduğunu kabul etmektedir. Mâtürîdî, Ebü'l-Hasan er-Rüstüfeğnî (ö. 345/956), Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâğarî (ö. IV./X. yüzyıl), Ebû Bekir el-

³¹ *Fakihlerin Hanefiler ile Mütekellim Hanefiler'in görüş farklılıkları için bk. Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi", 298-321.*

İyâzî (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı), Ebû Seleme es-Semerkindî (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı) ve İbn Yahyâ (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı) bu geleneğin öncüleridir. Batı Karahanlılar dönemi (433-608/1041-1212) *Mütekellim Hanefileri* ise şunlardır: Saffâr'ın dedesi Ebû Nasr İshâk b. Ahmed es-Saffâr (ö. 405/1014), babası İmamü's-Şehîd İsmâil b. Ebî Nasr İshâk es-Saffâr (ö. 461/1069), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099), Ebû Şekûr Muhammed es-Sâlimî el-Keşşî (V./XI. yüzyılın ikinci yarısı), Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî (500/1107), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Ahmed b. Mûsâ b. İsâ el-Keşşî (ö. 550/1155), Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî (ö. 522/1128), Zâhid es-Saffâr (ö. 534/1139), Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1141), Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144), Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 542/1147), Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157), Sirâcud-din Ali b. Osman el-Üşî (ö. 575/1179) ve Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1164).

Bölgede çoğunluğu oluşturdıkları anlaşılan *Fakih Hanefiler* ise Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'a kelâm ilmiyle ilgilenmeyi ve bu alanda münâzara yapmayı yasakladığına dair rivayeti aynen benimseyerek, kelâm ilmiyle ilgilenmenin tavsiye edilen bir uğraş olmadığı hususunda birleşmişler ve bunu fıkıh kitaplarında açıkça belirtmişlerdir. *Fakih Hanefiler*, genel olarak imanın mahlûk olmadığını, dil ile ikrarın iman tanımında yer aldığını, haberî sıfatların te'vil edilmemesinin daha doğru olduğunu, peygamberin daveti olmadan sadece akla dayanarak Allah'a inanma yükümlülüğünün başlamayacağını ve fetret ehlinin sorumlu olmadığını düşünmektedir. Bu kişiler, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı risâlesinde yer alan iman tanımına amelin dahil olmadığı ve imanın artıp eksilmeyeceği gibi konularda onun itikâdî görüşlerini benimsemekte, ancak akâid risâlesi muhteviyatını aşacak şekilde bu konularda konuşulmasını mekruh saymaktadır. Bunların Ebû Hanîfe'ye bağlılıkları, savundukları iman-amel ayırımı ve diğer itikâdî görüşleri sebebiyle *Ashâbü'l-hadis* olarak isimlendirilmesi ise uygun değildir. *Fakih Hanefiler*, şahsî yaşantılarında da bu yönde davranarak kelâm eseri telif etmedikleri gibi kelâmî tartışmalara dâhil olmaktan da uzak durmuşlardır. Örneğin dönemin meşhur fakihî Kādîhan, rüyasında Allah'ı gördüğü iddiasında bulunan kişinin, puta tapandan daha kötü olduğuna dair Mâtürîdî'nin görüşünü ve bu konuda Semerkant âlimlerin "Allah'ın rüyada görüldüğü iddiası, bâtıldır" kanaatini kısaca aktardıktan sonra "Bu konuda konuşmamak daha iyidir" şeklindeki kendi kanaatini

açıklar. “Bu konuda konuşmamak daha iyidir” ifadesi, onun kelâmî konularda “gereğinden fazla” söz edilmemesini tercih ettiğini gösterir. Zaten o gereğinden fazla kelâmıla meşgul olmanın, mekruh olduğunu açıkça belirtir. Bu konuyla ilgili “Kur’an ve fikhâ tazîm vâcibdir. Kelâm ilmini öğrenme ve kelâmî konularda tartışma yapmak hususunda ise ‘İhtiyaçtan fazlası mekruhtur’ denilmiştir” görüşü ona aittir. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin oğlu Hammâd’a kelâmıla meşguliyeti yasakladığına dair rivayete de aynı bağlamda yer verir. Onun bu tutumu, kelâm ilmiyle ilgilenmeyi doğru bulmadığının kanıtıdır.³² Oysa hocası Saffâr, kelâmî tartışmalara *Telhîsü’l-edille*’de yer veren ve kelâm ilmiyle ilgilenmenin önemini ve gerekliliğini savunan bir mütekellimdir. Kādîhan’ın kelâma mesafeli tutumu, *Mütekellim Hanefiler*’in, yani Mâtürîdî ekolünün görüşleri ile bağdaşmaz. O dönemde fıkıh ilmine yoğunlaşan bazı Hanefî âlimlerin, Ebû Hanîfe’nin ve Ebû Yûsuf’un kelâmıla meşguliyeti yasakladığını düşünceleri nedeniyle bu ilme mesafeli durduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı fıkıhçıları arasında benzer tutumu sergileyen *Fakih Hanefiler* hiç de az değildir. Örneğin döneminin en güçlü ismi Molla Hüsrev (ö. 885/1480) kelâm hakkında şöyle söyler:

Bir kimse kelâm ilmi müstesna, diğer ilimleri tahsil için anne-babasından izin almadan memleketinden ayrılabilir. Çünkü İmam Şâfiî, ‘Kulun büyük günahla Allah’ın huzuruna çıkması, kelâm günahıyla çıkmasından hayırlıdır’ demiştir. Onun döneminde okunan kelâmın hükmü bu olunca felsefecilerin hezeyanlarıyla karışık, bâtil ve yaldızlı laflarıyla dolu bir kelâm şekli hakkındaki hükmün ne olacağını varın siz tasavvur edin.³³

Kelâm veya akâid eseri bulunmayan Batı Karahanlılar Dönemi *Fakih Hanefileri* ise şunlardır: Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî (ö. 448/1056), Abdullah b. Hüseyin en-Nisâbûrî Nâsîhî (ö. 447/1055), Ebû’l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Suğdî (ö. 461/1069), Ebû’l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Şemsüleimme Muhammed es-Serâhsî (ö. 483/1090), Hâherzâde Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî (483/1090), Ebû Nasr Ahmed b. Abdurrahman b. İshak er-Rîgadmûnî (ö. 493/1100), Sadr Abdülazîz b. Ömer b. el-Mâze (ö. 518/1124), Sadruşşehîd Ömer b. Abdülazîz el-Mâze (ö. 536/1141), Sadr Ahmed b. Abdülaziz el-Mâze (ö. 551/1156), Muhammed b.

³² Kādîhan, *Fetâvâ Kādîhân*, 3: 329, 331.

³³ Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm* (Âsitâne: Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, 1317), 1: 323; İmâm Şâfiî’ye nisbet edilen söz için bk. İbn Abdülber, *Câmi’u beyânî’l-ilm*, 365-366.

Yûsuf es-Semerkandî (ö. 556/1161), Sadr Muhammed b. Ömer el-Mâze (ö. 559/1164), Sadr Mahmud b. Ahmed el-Mâze (yk. ö. 570/1174), Imamzâde Muhammed b. Ebî eş-Şergî (ö. 573/1177), Ebû Hafs Ömer b. Muhammed el-Akilî (ö. 576/1180), Ahmed b. Muhammed el-Attâbî (ö. 586/1190), Fahreddîn Kādîhan (ö. 592/1196), Burhaneddîn el-Mergînânî (ö. 593/1197), Sadr Abdülaziz b. Muhammed el-Mâze (ö. 593/1197), Ömer b. Ali el-Mergînânî (ö. 600/1203) ve Sadr Ömer b. Mes'ûd b. Ahmed el-Mâze (ö. 603/1207).³⁴

Aktarılan isimler arasında Saffâr'ın Merv şehrine sürgüne gönderilmesi sonrası Buhara Hanefileri'nin reisliğine bir anlamda zorla sahip olan Âl-i Burhan sülâlesine mensup fakihlerin çoğunluğu teşkil ettiği görülür. Sencer'in kelâm müdâfii olan Saffâr'ı sürgüne göndermesi ve kelâma mesafeli duran aileye yetki vermesi, kelâm karşıtlığını artıran bir netice de doğurmuştur. Ulaşılan tüm bu sonuçlar, kelâm ilminin öğrenilmesi, öğretilmesi ve kelâmcıların toplumdaki rolü konusundaki tartışmaların, V. (XI.) ve VI. (XII.) yüzyıllarda Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde canlılığını koruduğunu ve özellikle kelâm karşıtlığının tedbir almayı gerektirecek kadar Hanefiler arasında arttığını gösterir. Dolayısıyla bu dönemde hadis taraftarları, sûfiler, İhvân-ı safa mensupları ile Mâverâünnehir'deki *Fakih Hanefiler*, kelâma karşı cephe alan kesimi oluşturmaktadır. Dolayısıyla Saffâr'ın kelâm müdâfaasındaki asıl muhataplar Ashâbü'l-hadis değil, *Fakih Hanefiler*'dir.

2. MÜDÂFAA YÖNTEMİ

Kelâm ilmini savunurken Saffâr'ın kullandığı yöntem, Ebû Hanîfe'nin stratejisinden farklıdır. Ebû Hanîfe ortaya çıkan yeni durum karşısında kelâm ilmine ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedir.³⁵ Oysa Saffâr, bid'atçılıkla suçlanan kelâmcıları, başta Hz. İbrâhim olmak üzere peygamberlerin, hatta sahâbe ve tabiîn âlimlerinin inançla ilgili konularda akıllarını kullandıklarını ve tartışma yaptıklarını ispatlamaya gayret ederek müdâfaa etmektedir. Bu kapsamda o, Kur'an-ı Kerîm'in susmayı

³⁴ Anılan Mâverâünnehirli Hanefî fakihlerin hayatları ve eserleri hakkında bk. Murteza Bedir, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3, sy. 4 (2005): 61-67.

³⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim*, 14.

değil; düşünmeyi ve en güzel şekilde tartışmayı emrettiğine vurgu yaparak inanç esaslarını açıklama ve savunma görevini üstlenen bu ilmin, bid'at veya haram olarak nitelendirilemeyeceğini savunmaktadır.³⁶

Onun müdâfaa yöntemi, İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) kullandığı metodun daha gelişmiş şekli olarak ifade edilebilir. Bilindiği gibi Eş'arî eseri *İstihsânü'l-ḥavz fi 'ilmi'l-kelâm*'da bilgisizliği sermaye edinen, düşünme ve araştırma yapmaktan hoşlanmayan, kolaycılığa ve taklide yönelen, usûlû'd-din meselelerini ele alanları kötüleyip dalâletle suçlayan, ayrıca hareket, sükûn, cisim, araz gibi meseleler hakkında konuşmanın bid'at olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu ve eserini onlara karşı yazdığını belirtir. O, bu iddialara; "Eleştirilen hususların her biri genel ilkeleri itibarıyla Kitap ve Sünnet'te yer almaktadır. Fıkḥî konularda geçerli olan akli kullanma yönteminin usûlde de bulunması ve aklî meselelerin Kitap ve Sünnet'in yanında duyu verilerine ve bedîhî bilgilere dayanılarak da çözümlenmesi gereklidir. Eğer sonraki dönemlerde tartışılan meseleler Asr-ı saâdet'te ortaya çıksaydı elbette Hz. Peygamber diğer hususlarda olduğu gibi bunlar hakkında da beyanda bulunurdu" diyerek cevap vermektedir.³⁷

Sistematliğini kendisi belirtmese de Saffâr'ın kelâm müdâfaasının izah, ispat ve reddiye olmak üzere üç temele dayandığı anlaşılır: a) İzah: Kelâm ilminin tanımı, isimleri, değeri ve dinî ilimler içindeki yeri konusunda bilgi vererek, buradan kelâm ilmin gerekli ve önemli olduğunun açıklanması. b) İspat: Kelâm ilminin dinî temellerinin Kitap, Sünnet ve Selef-i Sâlihîn uygulamasından ortaya konulması ve bu sayede dinen meşrû olduğunun belirtilmesi. c) Reddiye: Kelâm ilminin değerini ve dinî meşrûiyetini zayıflatma amacı taşıyan iddiaların cevaplanması.

3. KELÂM MÜDÂFAASI: İZAH

Saffâr, kelâm ilmini müdâfaaya, bu ilmin tanımı, isimlendirilmesi ve değeri konusunda açıklama yaparak başlar. Kelâm ilmi, konusu ve amacı dikkate alınarak farklı şekillerde tanımlanır. Konusuna göre yapılan tanımların bir kısmında Allah'a imanla birlikte yalnızca nübüvvet veya

³⁶ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1: 44-45.

³⁷ Eş'arî, *İstihsânü'l-ḥavz*, 87-90, 94.

âhiret, bir kısmında imanın üç temel esası, diğerlerinde ise dinin temel ilkeleri usûlü'd-dîn veya akâid-i diniyye gibi kapsayıcı tabirlerle ifade edilir. Kelâmın amacına göre yapılan tanımlarda ise bu ilmin diğer din ve inançlar ile bid'atçı akımlara karşı üstlendiği savunma fonksiyonu vurgulanır. Kelâmın ilk dönemlerden günümüze tarihsel süreçte nasıl tanımlandığı görmek faydalı olacaktır:

- Fârâbî (ö. 339/950): Kelâm, dinin kurucusunun açıkça belirttiği inanç ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir yetenektir.³⁸
- Pezdevî (ö. 493/1100): Kelâm ilmi, öğrenilmesi farz-ı ayn olan usûlü'd-dîn meselelerinin açıklanmasıdır.³⁹
- Gazzâlî (ö. 505/1111): Kelâm, Ehl-i sünnet inancını koruyan ve Ehl-i bid'atın eleştirileri karşısında onu savunan bir ilimdir.⁴⁰
- Saffâr (ö. 534/1139): Kelâm, yakine ulaştırıcı delil ile hakkı bilmektir.⁴¹
Kelâm, yakine ulaştırıcı delil ile mârifetullahı bilmektir.⁴²
Kelâm, yakine ulaştırıcı delil ile usûlü'd-dîni bilmektir.⁴³
- Îcî (ö. 756/1355): Kelâm, kesin deliller kullanmak ve ileri sürülecek şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir.⁴⁴
- Teftâzânî (ö. 792/1390): Kelâm, dinî akideleri yakini delillerle bilmektir.⁴⁵
- İbn Haldun (ö. 808/1406): Kelâm, inanç esaslarını aklî delillere dayanarak savunmayı ve itikâdî konularda Selefî ve Ehl-i sünnet'in gittiği yoldan sapan bid'atçıları reddetmeyi tazammun eden bir ilimdir.⁴⁶
- Cürcânî (ö. 816/1413): Kelâm, Allah'ın zâtından ve sıfatlarından mebd' ve meâd itibarıyla yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.⁴⁷
- Ö. Nasuhi Bilmen (ö. 1971): Kelâm, Allah'ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, mebd' ve meâd itibarıyla yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.⁴⁸

³⁸ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'Ulûm*, nşr. Osman M. Emîn (Kahire, 1350), 71-72.

³⁹ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 4. Bu eserin tercümesinde ilgili tanım şu şekildedir: "Kelâm ilmi, Usulî'd-Din (Dinin asılları), Akaid (İman Esasları) meselelerini açıklamadır ki bunun öğrenilmesi farzı ayn'dır". Bk. a.mlf., *Ehli Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988), 5.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* (Beyrut: Dâru'l-Endülü's, 1967), 71.

⁴¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 33.

⁴² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 31.

⁴³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 29.

⁴⁴ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 7.

⁴⁵ Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998), 1: 163.

⁴⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1982), 2: 1073.

⁴⁷ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beyrut, 1985), "kelâm" md., 194.

⁴⁸ Ömer N. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye, 1339), 3.

Aktarılan tanımların bir kısmında kelâmın konusunun, diğerlerinde ise kelâmın savunma fonksiyonunun dikkate alındığı görülür. Tarihsel süreçte ortaya çıkan bu tarifler, tanımlamayı yapan âlimlerin kelâm tasavvurlarını yansıtmaktadır. Saffâr, kelâm ilmini *hak* kavramına ve *delille bilmeye* vurgu yaparak tanımlar. Ona göre kelâm, “yakine ulaştıran delil ile hakkı bilmektir”.⁴⁹ Bu tanımda, kelâmın konusu olarak belli inanç esaslarının sıralanması yerine İslâm'ı bir bütün olarak ifade eden bâtılın zıttı olan hak kavramının öne çıkartıldığı görülür. Bu kavramı tahlil eden Saffâr, hakkın varlığı gerçek, hikmet ve hüsün ile nitelendirilmesi doğru olan her şey için kullanıldığını belirtir. Dolayısıyla o, kelâmı hakikatı arayan bir ilim olarak düşünmektedir. Saffâr bu konudaki görüşünü desteklemek için bir hadis de aktarır. Buna göre Hz. Peygamber Hârîse'ye “Nasıl sabahladın?” diye sormuş o da “Allah'a hak olarak inanan mümin” diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber ona, “Söylediğini düşün. Zira her sözün bir hakikatı vardır. Senin imanının hakikatı nedir?” şeklinde ikinci bir soru yöneltmiştir. Bu soruya Hârîse, “Nefsimi dünyadan uzaklaştırdım, geceleri ibadetle gündüzleri oruçla geçirdim. Sanki ben Rabbinin arşını açıkça görür gibiyim, sanki cennette birbirini ziyaret eden müminleri ve cehennemde azab gören kişileri görür gibiyim” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Sen gördün, bu sebeple yapmakta olduklarına devam et”, hadisin başka bir rivayetinde ise “Doğruya ulaştın, bu sebeple yapmakta olduklarına devam et” diyerek onu doğrulamıştır.⁵⁰ Saffâr, bu rivayetin kendi tanımını desteklediğini düşünmektedir. Delil olarak kullanılan bu hadiste söylenenlerin gerçeğe uygun olması, hak olarak nitelenmektedir.⁵¹ Dolayısıyla ona göre delile dayalı olarak bilinen hususlar haktır. İslâm dini hak olduğuna göre dini bilgilerin de delile dayalı olarak bilinmesi gerekir.

Saffâr, kelâm tanımında yer verdiği “yakine ulaştıran delil ile hakkı bilmek” ifadesini, “Hakkı hak olarak tanıtsın ve bâtılı iptal etsin, varsın mücrimler istemesin” (el-Enfâl 8/8) âyetiyle temellendirir. Ona göre âyette geçen “*ihkâku'l-hak*” tabiriyle hakkın açık delillerle hak olduğunun gösterilmesi, “*ibtâlü'l-bâtıl*” ile de bâtılın açık delillerle hatalı olduğunun

⁴⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 33.

⁵⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 34. Hadisin rivayetleri için bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebsat*, 52; Beyâzîzâde, *el-Uşûlü'l-münîfe*, 93-94; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 1: 220-221.

⁵¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 34.

ortaya konulması kastedilir. Bu kavramları, hakkın ve bâtılın açık delillerle belirlenmesi şeklinde anlamlandırması, bahsi geçen âyetin tarihi arka planıyla uyumludur. Bilindiği gibi âyetin tarihi bağlamını oluşturan Bedir Savaşı açık bir delil olmuş ve bu savaşı, hak ve bâtılın hangi tarafta olduğu görülmüştür. Saffâr, bu âyeti delil göstererek kelâmı, “kesin deliller ile hakkı bilmek” şeklinde tarif eder ve hakkın kanıtı dayanılarak bilinmesi gerektiğini vurgular. Kelâm ilmini tanımlarken bilme eyleminin kesin delillere dayandırılmasını şart koşması önemlidir. Çünkü ona göre bir şeyi delili ile bilmeyen kişi, yanlış sonuçlara ulaşabilir. Doğru yoldan uzaklaşan ve hataya düşenler, kesin delillere dayanmadıkları için böyle bir sonuçla yüz yüze gelmektedirler.⁵² Dönemin saygın âlimlerinden Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*’de “Bir kimse tevhid ilmine şâhitlerden bir şâhit, delillerden bir delil ile vâkıf olmazsa, aldanmak ve şaşırarak suretiyle ayağı ölüm uçurumuna kayar”⁵³ diyerek benzer bir görüşü dile getirir.

Saffâr, “hak” kavramını tahsis ederek kelâm tanımını eserinin bir yerinde “kelâm, kesin delillerle Allah’ı bilmekten (marifetullâh) ibarettir”, başka bir yerinde ise “kelâm, kesin delillerle dinin temel ilkelerini (uşûlü’l-dîn) bilmektir” şeklinde tekrarlar.⁵⁴ O, kelâmı, “hakkı/Allah’ı/dinin temel ilkelerini delile dayanarak bilmek” şeklinde tanımlayarak, belirtilen görevi ifa eden bir ilmin haram veya mekruh görülmesinin ve bu ilimden yüz çevrilmesinin doğru olmadığını ispatlamaya gayret eder. Belirtmek gerekir ki, Eş’arî kelâmcısı Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) 784/1383’te Semerkant’ta tamamlandığı *Şerhu’l-Makâşid* adlı eserinde yer alan “kelâm, dinî akîdeleri yakînî delillerle bilmektir”⁵⁵ şeklindeki tarif, Saffâr’ın kelâm tanımını akla getirmektedir.

Telhîşü’l-edille’nin ikinci faslı, kelâm ilminin adlandırılmasına ilişkin açıklamalara ayrılmıştır. Burada konuya bir tespit ile giriş yapılır: Tarihsel süreçte önceki âlimlerinin çoğunluğu tarafından bu ilme “kelâm”, bu ilimde uzmanlaşanlara da “mütakellim” veya “Ehl-i kelâm” adı verildi. Bu

⁵² Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 31, 35.

⁵³ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvufa Dair Kuşeyri Risalesi* (İstanbul: Dergâh Yay., 2012), 83.

⁵⁴ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 29, 31.

⁵⁵ Bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, nşr. A. Umeyre (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1419/1998), 1: 163.

ilme “kelâm” denilmesinin doğru olduğunu düşünen Saffâr, bunu izah etmeye gayret eder. Bu kapsamda ilk olarak, “kelâm” sözcüğünün etimolojik tahlilini yapar:

Kelâm” kelimesi sözlükte kesmek ve yaralamak (*c-r-h*) anlamına gelen “kelm” (*k-l-m*) kökünden türemiştir. Cildin kesilmesi ve ikiye ayrılması sonucunda, normalde görünmeyen kan, et ve kemik gibi unsurlar açığa çıkar. Kelâm ilmi de gizli olanı, hak ile batılı, iyi ile kötüyü ortaya çıkarmakta benzer bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla kelâm isimlendirmesi bu ilmin işlevine mutabıktır.⁵⁶

Saffâr, kelâm sözcüğünün Arap dilinde nasıl kullanıldığını da tespit etmeye çalışır. Bu amaçla ilgili âyetlere müracaat eder ve Arapça şiirlerden örnekler aktarır. Ona göre “Keskin dilleriyle sizi yaralarlar” (el-Ahzâb 33/19) âyeti, dilin kılıç gibi keskin olduğunu ima etmesi sebebiyle kelâmın (sözün) etkili kullanılabileceği konusunda önemli bir delildir. Buradaki tek fark, sözün etkisi kılıç gibi maddî değil, manevîdir. Söz yerinde ve etkili kullanıldığında, kılıcın keserek etki etmesi gibi zihinlere ve gönüllere tesir eder. Nitekim “*Ok yarasının tedavi imkânı olsa da dil yarası tedavi edilemez*” mısralarında bu husus dile getirilir. Ona göre bu örnek, kelâmın manevî anlamda yaralama anlamını içerdiğini teyit etmektedir. Saffâr'ın konuya yaklaşımı kabul görmüş ve Mâtürîdî kelâmcısı Hüsâmeddin es-Siğnâkî (ö. 714/1314) kelâm adlandırması konusunda onun izahlarını, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eserinde aynen aktarmıştır.⁵⁷

Saffâr, Arap dili konusunda otorite kabul edilen Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi (ö. 180/796) gibi dilcilerin kelâmı, “anlamı olan söz” şeklinde tanımladıklarına ve bu nedenle de dilde kullanımı olmayan kalıplara kelâm adını vermediklerine dikkat çeker. Nitekim harflerin bir araya gelmesiyle oluşan, görünüşte isim veya fiili andıran fakat anlam içermeyen ifadeler (mühmel), kelâm olarak kabul edilmemektedir. Bu tespitiyle o, kelâm ilmi ile üretilen bilginin “anamlı” olduğunu ve bir değer taşıdığını vurgular. İzahlarıyla sadece mâna içeren sözlerin “kelâm” olarak anıldığını vurgulayan Saffâr, sözün etkisinin, açıklığı ve anlaşılabilirliği ölçüsünde artacağını da belirtir. Ona göre kelâm ilminin konusunu oluşturan Allah'ın birliğini anlatan deliller, çok açıktır ve sağlamdır. Dolayısıyla tevhid delillerini konu edinen bu ilim, kelâm ismiyle anılabilir.

⁵⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 61–70.

⁵⁷ Hüsâmeddin es-Siğnâkî, *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd li- kâvâ'idî't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 3893, vr. 7^b-8^a.

Bu görüşünü, Allah'ın varlığını ortaya koyan delillerin Hz. İbrâhim'i yakın seviyesine ulaştırdığını anlatan Kur'an kıssasıyla destekler. "Yakinen bilinenlerden olması için İbrâhim'e göklerin ve yerin hükümlerini şöylece gösteriyorduk" (el-En'âm 6/75) âyetinde, Hz. İbrâhim'in Allah'ın gösterdiği deliller sayesinde *yakine* ulaşarak *mûkin* olduğundan bahsedilir. Saffâr'a göre yakın, "ilim sıfatında mübalağayı, yani delile dayanarak hiç şüphe duymadan kesin olarak bilmeyi" ifade eder.⁵⁸ Mûkin ise ilim sıfatı sayesinde gözüyle görür gibi bilgi sahibi olan kişi için kullanılır. Bu görüşünü, kelimenin etimolojik tahliline ve dildeki kullanımına dayandırır. "*Yakine*", "*teyekkane*" ve "*isteykane*" filleri Arap dilinde, "bir yerde yerleşip sabit olma" gerçekleştiği zaman kullanılır. Örneğin bu fiil, "*yakine'l-mâü fi'l-havz*" cümlesinde, suyun havuzda birikmesini ve durgunlaşmasını ifade eder. Aynen bunun gibi ilim de yakine ulaştıran delil sayesinde kalpte yerleşirse işte o zaman bilgi, göz ile görülerek elde edilmiş gibi olur.⁵⁹ Şu halde Saffâr'ın tanımının İmam Mâtürîdî'nin yakın tanımı ile aynı olduğu görülmektedir. Zira Mâtürîdî, En'âm sûresinin 75. âyetinin tefsirinde yakini, "bir şeyi delil ile düşünerek çıkarım yaparak bilmek" şeklinde tarif etmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla Saffâr, bu ilmin, kullandığı yakine ulaştıran kesin deliller itibarıyla "kelâm" ismiyle anılmasının yerinde ve doğru olduğunu düşünmektedir. Bu görüş, daha sonra başka kelâmcılar tarafından da savunulmuştur. Örneğin Teftâzânî'ye göre kelâmda kullanılan delillerin kuvveti sayesinde sanki "Söz budur, diğer bilinenler değil" denilmiş olur. Dolayısıyla kelâmın, kesin delillere dayanan bu ilme isim olarak verilmesi yerindedir.⁶¹ Kelâm ilminin bu adı almasıyla ilgili ileri sürülen diğer ihtimallere ise Saffâr, hiç değinmez. Bu tavrı ile kelâm adlandırmasının isabetli olduğu konusundaki kararlılığını gösterir.

Kelâm adlandırmasının doğru ve yerinde olduğunu düşünen Saffâr, kelâm yerine başka isimlerin kullanılmasına ise karşı çıkmaz. Bu kapsamda kelâm ilminin "el-Fıkhü'l-ekber", "Usûlü'd-dîn", "İlmü't-

⁵⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim*, 20.

⁵⁹ Saffâr, *Telhîzü'l-edille*, 1: 62-63, 143.

⁶⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr. (İstanbul: Mizan Yay., 2005-2010), 5: 109. Ebû Hanîfe ise yakini, "bir şeyi kesin olarak şek ve şüphe etmeden bilmek" şeklinde tanımlar (Ebû Hanîfe, *el-Âlim*, 120).

⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1: 164-165.

tevhid" ve "Usûlü't-tevhid" gibi isimlerle anılabileceğini belirtir.⁶² Dolayısıyla adlandırma konusunda belli bir isimde ısrarcı olmak yerine, isteyen dilediği ismi kullanmasını doğru bulur. Onun için önemli olan bu ilmin fonksiyonudur. Bu fonksiyon da din alanındaki bilginin "yakînî" bir karakter arz edecek şekilde sağlam temeller üzerine bina edilmesini sağlamaktır.

Saffâr, bu ilmin "Usûlü'd-dîn" olarak adlandırılmasını ise "asıl" kelimesinin etimolojik tahlili ile Kur'an'da ve Arapça deyimlerdeki kullanımına dayandırır. Asıl (*aşl*, *çoğulu uşûl*) bir şeye ulaştıran kök ve temel anlamına gelir. "Güzel bir söz, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç gibidir" (İbrâhim 14/24) âyetinde bu sözcük, kök anlamındadır. Çünkü ağacın kökleri sayesinde önce dallar sonra da meyveler varlık kazanır. Bu kelimeler benzer anlamda eleştiri amacıyla da "Onların aslı ve faslı yoktur" şeklinde kullanılır. Bu ifadede asıl ile soy ve nesep kastedilir. Asıldan çıkan, kaynaklanan anlamına gelen *fer'* (*çoğulu fîrû'*) ise âyetle ağacın dalları anlamına gelir. Dalların ve meyvenin oluşumu köklere bağlı olması sebebiyle *asıl* ve *fer'* arasındaki bağlılık dikkate değerdir. Aslın ne olduğunu bu şekilde açıklayan Saffâr, dinin temeli olan Allah'a inanmayı konu edinen ilmin Usûlü'd-dîn adını almasını semantik açıdan doğru bulur. Ona göre usûlü'd-dîn, mârifetullahı tahkik üzere bilmeyi sağlayan bir ilimdir. İman esaslarının dışında kalan hususlar, dinin temel esaslarına nisbetle ikinci derecede yer alır.⁶³ Ancak bu ayırım *fer'*in önemsiz olduğunu değil, amelin kabulü için imanın şart olduğunu ifade eder.

Saffâr, Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814) rivayetine dayanarak Ebû Hanîfe'nin bu ilme *el-Fikhü'l-ekber* adını verdiğini de aktarır ve kelâm ilmi yerine bu isimlendirmenin de kullanılabileceğini belirtir. Bu adlandırmayı, kullandığı semantik metoda bağlı kalarak "fıkıh" kelimesinin etimolojik tahlili ile kelimenin geçtiği bir hadis ve Arap dilindeki kullanımına dayandırır. Buna göre fıkıh fiili, 4. bâbda (*feķihe-yefķahu*) kullanıldığında anlamak, kavramak (*fehın*), 5. bâbda (*feķuhe-yefķuhu*) kullanıldığında ise fakih, yani kıvrak zekâlı olmak (*feķın*) anlamına gelir. "Arabın fakihî" tamlamasında ise kıvrak zekâlı (*feķın*) anlamında kullanılır. Ebû Yûsuf ise "Fıkıh, kıvrak zekâlılıktır; ezberlemek değildir" sözüyle bu anlama dikkat

⁶² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 28, 33, 52-53.

⁶³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 65-66.

çekmiştir. “Allah, benim sözümü işitip aynen duyduğu gibi aktaranın yüzünü ak eylesin. Fıkıh yüklenen nice kimseler vardır ki, fakih değildir. Nice fıkıh taşıyıcıları, fıkıh kendilerinden daha fakih olana ulaştırırlar”⁶⁴ hadisinde de fıkıhın anlayış kabiliyeti anlamında kullanıldığı görülür. Dolayısıyla ona göre fıkıh, birinin açıklaması olmaksızın mânâyı delil ile anlamaktır. Bu şekildeki bilgi, delillerden hüküm çıkartma gayreti sonucunda elde edilir. Bu izahın ardından Saffâr fıkha, lafzın arka planına nüfuz ederek içerdiği mânâyı öğrenme anlamını vermekte ve kelâm ilmi için fıkıh adlandırmasının kullanılabileceğini ispatlamaya çalışmaktadır.⁶⁵ Bu amaçla o, fıkıhın kapsamlı olduğunu düşünen İmam Muhammed’in görüşünü delil olarak aktarır.

Hişâm b. Abdullah er-Râzî’nin (ö. 221/836) *en-Nevâdir* adlı kitabında hocası Muhammed eş-Şeybânî’den (ö. 189/805) aktardığına göre fıkıh dört kısımdır:

- a) Kur’an’da olanlar ve Kur’an’dakilere benzeyenler. b) Sünnet’te açıklananlar ve bunlara benzeyenler. c) Rasûlullah’ın sahâbesinin ittifak ve ihtilaf ettikleri. d) Müslümanların güzel gördükleri ve ona benzeyenler”.

Saffâr, Şeybânî’nin “Kur’an’da olanlar” ifadesi ile itikâdî konular dâhil Kur’an’da olan tüm konuları fıkıhın kapsamında gördüğüne dikkat çeker. Çünkü Kur’an’da helal ve haramla ilgili âyetler yer aldığı gibi tevhid delilleri ile inkârcıların iddialarını çürüten âyetler de bulunur. Dolayısıyla kelâm için fıkıh ismi de kullanılabilir. Ayrıca, ona göre Şeybânî “Kur’an’da olanlara benzeyenler” sözüyle de nazar ve istidlâl ilmini kastetmektedir. Zira Kur’an’da ayrıntılı açıklamaların yer aldığı âyetler bulunduğu gibi şüpheleri çürütücü delillerin özlerini içeren âyetler de vardır. Onun anlayışına göre bu âyetlerde asılları bulunan deliller, nazar ve istidlâl ilmi sayesinde açıklanır ve kullanılır.⁶⁶

Saffâr, Ebû Hanîfe’nin “Fıkıh, kişinin leh ve aleyhine olanları bilmesidir” şeklindeki meşhur tanımını da aktarır. Tanımda yer alan “ma’ri-

⁶⁴ İbn Mâce, *Mukaddime*, 18; Ebû Dâvud, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7.

⁶⁵ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 65–68. Aktarılan hadis için bk. Ebû Dâvud, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 67; İbn Mâce, “Mukaddime”, 18.

⁶⁶ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 68–69.

fetü'n-nefs" (kişinin bilmesi) ifadesi ile tevhid ilminin kastedildiğini düşünmektedir.⁶⁷ Ebû Hanîfe'nin "Dinde fıkıh, ahkâmda fıkıhtan daha faziletlidir."⁶⁸ sözünü de aktaran Saffâr'a göre "dinde fıkıh" sözünden Allah'ı tahkik üzere bilmek ve ihlâsla ona ibadet etmek anlaşılır. Çünkü "din" hesap, ceza, hüküm, taat ve ibadet gibi birçok mânaya gelecek şekilde kullanılmaktadır. Genel anlamda ise din, Allah'a kulluk edilmesini ifade etmektedir.⁶⁹ Sonuç itibariyle onun bakış açısına göre bu ilme "Kelâm" adının verilmesi daha uygundur. Ayrıca isim olarak Usûlü'd-dîn, el-Fıkhü'l-ekber, İlmü't-tevhid, Usûlü't-tevhid veya başka bir ad da kullanılabilir. Onun açısından önemli olan isimlendirme değil, bu ilmin üstlendiği görevdir.

Aktarılan açıklamalardan sonra Saffâr kelâm değeri konusundaki görüşlerini belirtir. Bu konuda lehte ve aleyhte birçok görüş ileri sürülmüştür. Çoğunluğunu hadisçilerin teşkil ettiği bir kısım âlimler, bazı sûfîler ile İslâm felsefecileri tarafından kelâm ilmine karşı olumsuz bir tavır takınıldı.⁷⁰ Buna karşın kelâm ilminin öğrenilmesini farz-ı kifâye türünden bir yükümlülük olarak kabul edenler de bulunmaktadır.⁷¹ Saffâr, bu tartışmada kelâm ilmine değer veren ve onu savunanların tarafında yer alır. Ona göre gayret ve titizlik gösterilmesi gereken en önemli konu, Allah'ın razı olacağı hak dinin öğrenilmesidir.⁷² Kelâm ilmi ise delile dayalı ve tafsîlî olarak bunu öğrenmeye olanak sağlar. Görüşünü, semantik tahlilini yaptığı din sözcüğünün kullanıldığı âyetlere⁷³ dayandırır. Yaptığı açıklamalarda, Müslüman birey için en önemli ve öncelikli konunun hak din olan İslâm'ın öğrenilmesi olduğunu savunur. Burada, İslâm dini hakkında bireylerin ne ölçüde bilgi sahibi olması gerektiği sorusu akla

⁶⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 69–70.

⁶⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebî*, 44. Bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 70.

⁶⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 70.

⁷⁰ Kelâma karşı olumsuz tavır alanlar ve gerekçeleri hakkında bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1: 175; Hasan b. Ebî Bekir el-Makdisî, *Gâyetü'l-merâm fî şerhi Bahri'l-kelâm* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012), 248.

⁷¹ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1, 166, 175; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1419/1998), 1: 31, 55–60; Beyâzîzâde, *el-Uşûlü'l-münîfe*, 30–32.

⁷² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 25, 28.

⁷³ Bk. "Sizin için din olarak İslâm'ı beğendim" (el-Mâide 5/3); "Allah katında din, şüphesiz İslâm'dır." (Âl-i İmrân 3/85); "Kim İslâm'dan başka bir dine yönelirse, onunki kabul edilmeyecektir. O ahirette de kaybedenlerdendir" (Âl-i İmrân 3/19).

gelebilir. Saffâr, İslâm dinini, icmalî ve tafsilî şekilde öğrenmenin mümkün olduğunu, ancak tafsilî olarak öğrenmenin inananların dine bağlılığını artıracığını düşünmektedir. Ayrıca o, kişinin hakkı ve onun zıddı olan bâ-tılı, delile dayanması durumunda kavrayabileceğine dikkat çekmektedir. Zira kanıta dayalı olarak bilmek ve inanmak kişiyi dünya ve âhiret mutluluğuna ulaştıracaktır.⁷⁴ Dolayısıyla ona göre İslâm'ı tafsili olarak öğrenme imkânı sağlayan kelâm ilmi değerlidir ve gereklidir.

İlmin övgü, cahilliğin ise yergi niteliği olduğunu hatırlatan Saffâr, akıllı kişilerin öğrenmeye ilgi duyarak cahillikten kurtulmaya çalışacaklarını da belirtir. Bu gayret içinde olan bir kişinin önünde ise öğrenilmesi mümkün birçok ilim seçenekleri yer alacaktır ve tercihte bulunması gerekecektir. Saffâr'a göre ilimlerin en üstünü, Hz. İbrâhim'e öğretildiği şekliyle yakine ulaştıran delillere dayanarak Allah'ı bilmektir. Çünkü bu şekilde Allah'ı bilmenin bir üstünlüğü olmasaydı, "Yakinen bilen(*mûkım*)lerden olması için İbrâhim'e göklerin ve yerin hükümrانlığını gösteriyorduk" (el-En'âm 6/75) buyrulmazdı.

Daha önce de belirtildiği gibi ona göre mûkin, bir şeyi delil getirmek suretiyle müşahade etmişcesine kesin olarak bilen kişidir. Bu görüşü ile o, sağlıklı bir gözün görmesi sonucunda kişide oluşan algının şüpheden uzak olması gibi kesin bilgiye de delil sayesinde ulaşılacağını savunur. Bu bu niteliğe erişmek, âyetle "mûkin olmak" şeklinde ifade edilmektedir. Zira ona göre Hz. İbrâhim, hiçbir zaman Allah'ın dini konusunda şüphe içinde olmadı. Daha anne karnında iken Allah tarafından ilham yolu ile tevhid bilgisi ona ulaştırıldı. Fakat Allah, ilhamen verdiği bilgiye ek olarak delil ile de varlığını ona göstererek bu iki fazileti onda birleştirdi. Çünkü hak konusunda bilgisi artan kişinin, bilgiye dayalı yakini de artar. "Ne zaman bir sûre indirilse, içlerinden 'Bu hanginizin imanını artırdır ki?' diye soranlar çıkar. Ama bu, iman etmiş olanların imanını artırır ..." (et-Tevbe 10/124) âyetine de dikkat çeken Saffâr, delile dayalı bilginin yakine ulaştıracağını ifade eder. Zira indirilen her yeni sûre, inananlar için kesin bilgi içermesi nedeniyle onların yakınlerini artırmıştır. Dolayısıyla delile dayalı olarak kesin bilgiye ulaştıran bu ilim, dinî ilimlerin temeli, aslı ve

⁷⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 25-27, 34.

dayanağıdır. Ona göre bu ilmin üstünlüğünü anlayabilmek için âyette vurgulanan yakın kelimesinin anlamını bilmek bile yeterlidir.⁷⁵

Saffâr, kelâm ilminin gerekli ve önemli olduğu konusundaki görüşünü, Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) atfettiği "Biz, Kur'an-ı Kerîm'i öğrenmeden önce tevhidi öğreniyorduk. Oysa sizler önce Kur'an'ı sonra tevhidi öğreniyorsunuz" sözüyle de destekler. Ona göre İbn Ömer "biz" diyerek kendisi ile birlikte diğer sahâbîleri, "tevhid" ile de kesin delillere dayanarak tevhidin esaslarını öğrenmeyi kastetmiştir. Çünkü sahâbîler, Allah'ın bir olduğunu biliyorlardı ve tevhidin ne olduğunu öğrenmeye ihtiyaçları yoktu. Saffâr, İbn Ömer'in bu sözüne dayanarak sahâbîlerin bu konudaki uygulamalarının doğru olduğuna dikkat çekmekte ve deliliyle tevhid esaslarını öğrenmenin onların örnekliğine dayandığını ima etmektedir.⁷⁶

Saffâr, kelâm ilminin önemi konusundaki görüşlerini âyetlerin konu dağılımına dayanarak da temellendirir. Onun anlatımıyla, Kur'an-ı Kerîm'de 6236 âyet bulunur. Yaklaşık olarak 500 âyette amelî hükümler konu edilir. Geriye kalan çoğunluğu oluşturan âyetlerde ise tevhid inancının delilleri, düşündürücü ve ikna edici örnekler, ibret alınması ve düşünülmesi gereken nesne ve olgular, tarihî olaylara dayalı kıssalar, ahlâkî öğütler, peygamberin kâfirlerle münâzaraları ve onları nasıl ilzam ettikleri anlatılır. Âyetlerin amelî hükümler konusunda değil de belirtilen konularda yoğunlaşması, dinin temel ilkelerinin öğrenilmesi ve öğretilmesinin daha önemli ve üstün olduğuna delildir.⁷⁷ Dönemin bir diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) benzer şekilde konusu Allah'ın zâtî ve sıfatları olan kelâm ilminden daha üstün bir ilim olamayacağı kanaatindedir.⁷⁸

Saffâr'ın Kur'an'ın konu dağılımına dair tespiti önemli bir noktaya işaret etmektedir. Kur'an'da fikhî hükümler çoğunluğu oluşturmadığı halde zamanla İslâm toplumunun fıkıh temelli bir topluma dönüşmesi ve toplumsal hayat üzerinde fakihlerin diğer ilimlerin gelişimini engelleyecek kadar etkin olması kanaatimizce çok sağlıklı olmamıştır. Zira

⁷⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 31.

⁷⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 28-31.

⁷⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 30.

⁷⁸ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, nşr. M. Sait Özervarlı (İstanbul, 2005), 37-38.

fıkhın ibadetler bölümü, Müslüman bireylere belli vakitlerde farzdır; fıkhın hukuk ve muamelâta dair hükümleri ise ihtiyaç durumunda müracaat edilmesi gerekli normlardır. Oysa iman, ahlâk ve Cibrîl hadisinde belirtilen ihsân nitelikleri, belli vakitlerde veya ihtiyaç anında değil, Müslüman bireyin sürekli sahip olması gerekli vasıflarıdır. Dolayısıyla Kur'an âyetlerinin konu dağılımına uygun şekilde iman, ahlâk ve ihsan niteliklerini ön planda tutan bir Müslüman kimliği teşvik edilmelidir. Toplumsal hayat üzerinde etkin olan fıkıhçıların, bireysel olması gerekli ferdî fetvâları gündeme getirdikleri veya gündemde tuttıkları sürece iman ve ahlâk ağırlıklı bir dindâr kimliğinin inşâ edilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu noktada kelâmcıların da iman ve ahlâk temelli bir söylem geliştirmeleri zarureti görülmektedir. Saffâr'ın kelâm ilmini hakkın ispatını sağlayan bir ilim olarak tarif etmesi ve kelâmı hakikatin ilmi olarak tasavvur etmesi, bu ilmi Kur'an'ın kapsayıcılığını dikkate alarak tanımladığını göstermektedir. Dolayısıyla Allah'a iman ve ona şükretmenin (ibadet-ahlâk) gerekliliği aklî ve naklî delillerle kelâm ilmi marifetiyle temellendirilmelidir.

Saffâr'a göre dinî ilimlerin temeli, aslı ve dayanağı Usûlü'd-dîn'dir. *Fürû*, başkasına dayanarak var olan; *asil* ise kendisine dayanan temeldir. Dinin temel ilkeleri ispat edilmeden diğer dinî konular, izah edilemez. Bu açıdan iman konuları, dinî ilimlerin ve dinî hükümlerin dayanak noktasıdır. İtikâdî esasları konu edinen kelâm ilminden yoksun olan kişi, fürû alanıyla ilgilenen diğer İslâmî ilimleri de tam olarak kavrayamaz.⁷⁹

Onun konudaki görüşleri, çağdaşı Gazzâlî'nin düşüncesiyle uyumludur. Gazzâlî'ye göre kelâm ilmi dinî ilimlerin ilkelerini ispat görevini yüklenmiştir. Diğer dinî ilimler kelâm ilmine nisbetle cüz'îdir. Kelâm ilmi ise rütbece en yüksek ilimdir. Dinî ilimlerle donanmış "mutlak bir âlim" olabilmek için kelâm ilminin öğrenilmesini zorunludur.⁸⁰ Benzer anlayışta olan Cürcânî ise kelâm öğrenmeden diğer dinî ilimlere başlayan kişiyi, temelsiz bina yapan işçiye benzetir.⁸¹

⁷⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 29, 65-66.

⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yay., 1994), 1: 5.

⁸¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 31, 55-60.

Saffâr'a göre gerçeği delil ile açıklayabilecek ilmî yeterliliğe sahip olabilmek, din konusunda yanıltan şüphelerden korunabilmek ve ileri sürülen itirazlara karşı cevap verebilmek için kelâm ilmi öğrenilmelidir. Ayrıca marifetullâh konusunda araştırma yaparken, tartışırken veya konuyu ifade ederken hataya düşmekten sakınabilmek ve özellikle delile dayanmayan sözleri bilgi olarak kabul etmeyen saldırgan kişilerin itirazları karşısında din ve inancı savunulabilmek adına bu ilim gereklidir.⁸²

Saffâr'ın çağdaşı ve Mâverâünnehir'den hemşehrîsi Alâeddin el-Üsmendî de Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında bilgi sahibi olunabilmesi ve ebedî saadete ulaştıran doğru itikâdın öğrenilebilmesi için kelâm ilmine ihtiyaç olduğunu düşünür.⁸³ Oysa dönemin bir diğer âlimi Gazzâlî ise kelâmı, "Ehl-i sünnet inancını savunma" görevi ile sınırlayarak Saffâr'a nisbetle bu ilmin kapsamını daraltmış görünmektedir.⁸⁴ Buna karşın halkın itikâdının korunabilmesinin bu ilmin öğrenilmesine bağlı olduğunu düşün her iki âlim, belirli bir kesim için kelâm öğrenimini gerekli görmektedir.⁸⁵

4. KELÂM MÜDÂFAASI: İSPAT DELİLLERİ

Saffâr, *Telhîşü'l-edille*'nin girişinde ve ilk iki faslında⁸⁶ kelâm ilminin gerekliliğini "Kitap", "Sünnet" ve "Selef-i Sâlihînden Birçok Kişinin İttifakı" başlıkları altında delillendirir. Kelâm ilminin dinen yasak ve sakıncalı olmadığını İmam Mâtürîdî *Te'vîlâtü'l- Qur'ân*'da, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî *Uşûlü'd-dîn*'de ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise *Bahrü'l-kelâm*'da savunmaktadır. Bununla birlikte kelâm müdâfaası, Hanefî-Mâtürîdî müelliflerce telif edilen eserlerin hiçbirinde müstakil bir başlık altında ve bu kadar ayrıntılı şekilde yer almaz.⁸⁷ *Telhîşü'l-edille*, kelâm müdâfaasını ayrıntılı şekilde içermesi ve Mâtürîdîler'in konuya bakışını yansıtmaya açısından önemli bir kaynaktır.

⁸² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 32-33.

⁸³ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, 33.

⁸⁴ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 71.

⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1: 375-379; *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İ. Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1962), 14; a.mlf., *el-Münkız mine'd-dalâl*, 71.

⁸⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 28-58.

⁸⁷ Mâtürîdîler'in kelâm savunmaları için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 165; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 4-5; Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 61.

Saffâr, “Kur’an’dan Deliller” başlığı altında ilk olarak şu âyetleri delil olarak sunar:

“Göklerin ve yerin hükümlanlığını, Allah’ın yarattığı her şeyi ve ecellerinin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı?” (el-A’râf 7/185).

“Üstlerindeki göğe bakmazlar mı onu nasıl bina etmiş ve nasıl donatmışız! Onda hiçbir çatlak da yok” (el-Kâf 50/6).

“Devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?” (el-Gâşiye 88/17–20).

Bu âyetlerde, yer yüzündeki ve gökteki düzenli işleyiş ile Allah’ın yarattığı her şeye, özelde devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakılması (أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى) ve düşünülmesi (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي) istenir. Saffâr, bu âyetleri özellikle seçmiştir. Çünkü bu âyetlerde “nazara” fiili, “ilâ” edatıyla bakmak ve “fi” edatıyla düşünmek anlamlarında kullanılır. Ona göre nazar, “âyetlerde dikkat çekilen kâinattaki düzen ve intizama göz ile bakarak (gözlemleyerek) ya da âlemin yaratıcısının idaresi konusunda fikir yürüterek (bi’l-fikr) delillere yönelmek ve incelemektir”.

O, biri gözle görüp ibret almaya diğeri de düşünmeye vurgu yapan iki âyeti daha aktarır:

“Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.” (el-Hac 22/46).

“Varlığımızın delillerini, (kainattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur’an’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?” (Fussilet 41/53).

Bu âyetlerde hem gözle görüp ibret almaya, hem de gözün gördükleri üzerinde düşünmeye ve fikir yürütmeye teşvik edildiğini belirten Saffâr, Allah’ın varlığını ve evrendeki idaresini gösteren deliller üzerinde düşünmenin istenilen bir fiil olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre bu görevi yerine getiren kelâm ilmi gerekli ve dinen meşrûdur.⁸⁸

Ayrıca görüşünü desteklemek için “(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle da’vet et; onlarla en güzel şekilde tartış” (en-Nahl 16/125) âyetini de delil olarak zikreder. Bu âyette; “hikmet”, “mev’iza-i hasene” ve “en güzel şekilde mücadele” yöntemleri

⁸⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 38.

kullanılarak doğru yola davet emredilir. Saffâr, “Ona hikmet ve merâmını güzelce ifade etme kabiliyeti verdik” (Sâd 38/2) âyetine atf yaparak *hikmeti*, tartışmayı adaletle sonuçlandırmak, *mev’iza-i haseneyi* teşvik ve uyarı metodu ile kötülüklerden uzaklaştırmak ve alçak gönüllü davranarak kalpleri yumuşatmak olarak yorumlar. *En güzel mücadele* ise tartışmada karşı tarafa kendi görüşünü kabul ettirmeye çalışırken övgüyü hak edecek derecede nazik davranmaktır. Bu görüşünü, kelimelerin etimolojik ve semantik tahlilleri ile de destekler. Âyette emredilen *en güzel tartışma* yönteminin kullanılabilmesi ve bu yöntemi kullanma kabiliyetinin yerleşebilmesi ona göre kelâm ilminin öğrenilmesine bağlıdır. Dolayısıyla bu âyet, ona göre dinî konularda tartışma yapılmasının yasak olmadığını ve kelâm ilminin öğrenilmesinin gerekliliğini ispatlamaktadır.⁸⁹

Saffâr, İslâm inançlarına aykırı görüşlerin reddedilmesine dair Kur’an’dan örnekler de aktarır. Ona göre Mecûsîler, Senevîler, yıldızlara değer atfedenler, yeniden dirilişi inkâr edenler, tabiatçılar, yaratma gücünü kendilerinde görenler, Allah’ı yok sayarcasına her şeye hâkim olduklarını iddia edenler, gizli bilgileri elde ettiklerini öne sürenler ile meleklerin dişi ve Allah’ın kızları olduğunu iddia edenlerin görüşlerinin reddedilmesine dair âyetler, bâtıl inançların nasıl çürütüleceğini öğretmektedir. Dolayısıyla bâtıl görüşlerin Kur’an’da öğretildiği şekliyle çürütülebilmesi ve İslâm inançlarının savunulabilmesi için kelâm ilmi gereklidir.⁹⁰

Onun bu konudaki görüşünün, İmam Mâtürîdî’nin konuya yaklaşımı ile aynı olduğu tespit edilmektedir. Mâtürîdî de peygamberlerin inkârcılarla inanç konularında tartıştığını belirterek dinî konularda tartışmanın ve kelâmın yasaklanamayacağını savur.⁹¹ Mâtürîdî, Hz. İbrâhim ile Nemrûd arasında yaşanan uzun tartışmayı hatırlatan âyetin⁹²

⁸⁹ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 39–40.

⁹⁰ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 40–44.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 8: 218–219.

⁹² “Allah kendisine hükümdarlık ve zenginlik verdiği için şımararak Rabbinin dini hakkında İbrâhim ile tartışmaya gireni (Nemrûd’u) görmedin mi! İşte o zaman İbrâhim: ‘Rab-bim hayat veren ve öldürenidir’ demişti. O da: ‘Hayat veren ve öldüren benim’ demişti. İbrâhim: ‘Allah güneşi doğudan getirmektedir; haydi sen de onu batıdan getir’ dedi. Bunun üzerine kâfir apışıp kaldı. Allah zalim kimseleri hidayete erdirmez” (el-Bakara 2/258).

“Dini hakkında İbrâhim ile tartışmaya gireni (Nemrut’u) görmedin mi!” ifadesine dayanarak, tartışmayı bir yöntem olarak kullanan kelâm ilmini dinen meşrû görmeyenleri reddetmektedir.⁹³ Saffâr, bu ve benzeri âyetlere istinaden kelâmî konularda *tekellüm* etmenin ve tartışmanın (*münâzara-hicâc*) peygamberler tarafından yapıldığını ve mübah olduğunu düşünmektedir.

Saffâr, Hz. Peygamber’e müşrikler tarafından yöneltilen soruların vahyedilen âyetler ile cevaplandırıldığına dair örnekler de aktarır. “Onlar (müşrikler), ne zaman karşına saçma bir itirazla çıkarlarsa biz sana gerçeği ve en susturucu açıklamayı sunarız.” (el-Furkân 25/33) âyetine de atıf yaparak Allah’ın, peygamberine ona sorulan her soruya cevap vahyedeceğini vaat ettiğine dikkat çeker.

“(Ey Resulüm!) Biz, sana bu kitabı (Kur’an’ı) sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklamak için ve iman edecek topluma bir hidayet ve bir rahmet olsun diye indirdik.” (en-Nahl 16/64) âyetine dayanarak ise Hz. Peygamber’in ihtilaflı konularda *beyân* görevi olduğunu vurgular. Ona göre ihtilaflı durumlarda ilzâm veya irşâd amacına uygun düşecek şekilde açıklama yapmak, delile dayanılarak yapılabilir. Susarak bu görevin yerine getirilmesi ise asla mümkün değildir. Üstelik cevap vermekten kaçınmak, insanların irşattan uzaklaşmasına kapı aralar.⁹⁴

Kelâm karşıtlığı ile bilinen ve sistematik anlamda selefiliğin kurucusu olarak kabul edilen Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bile dinî kaygı taşımayan, dinî kaynakları tanımayan ve yalnızca aklî delillere dayanarak tartışma yapanlara karşı kendi yöntemleri ve kendi dilleriyle mücadele etmenin onların karşısında susmaktan daha hayırlı olduğunu kabul etmektedir. Ona göre bu durum, tıpkı şerrinden korunabilmek için düşman ordusunun kıyafetini giymekten başka çare bulunmamasına benzer. Böyle bir durumda düşman elbisesi giyerek savaşmak, onlara benzemek düşüncesiyle oturup ülkenin işgal edilmesine razı olmaktan daha iyidir.⁹⁵

⁹³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2: 165.

⁹⁴ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 44-45.

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzü’l-’akl ve’n-naql*, 1: 231.

Aktardığı âyetlere dayanarak Saffâr, din ve inanç konularında, yöneltilen sorular ve itirazlar karşısında susmanın değil, cevap vermenin Kur'an'da öğretilen yöntem olduğunu belirtir. Kelâm ilminin üstlendiği görev ise peygamberlerin yerine getirdiği, Kur'an'da örnekleri aktarılan ve dinen meşrû ve yapılması istenilen, bu savunma faaliyetidir. Zira âyetlerde örnekleri aktarılan peygamberlerin kâfirlerle yaptıkları münâzaralar ve susturuncaya kadar onlarla tartışmaları, kelâmın dinen meşrûiyeti ispatlar. Mâtürîdî ise "Peygamberler ve bizler, kâfirleri İslâm'a ve tevhid inancına davet etmekle emrolunduk. Bu davet yapıldığında muhataplar delil ve açıklama isteyecekler ve tartışma kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle kelâmî konularda konuşma ve tartışmalar mahzurlu değildir, mübahdır" demektedir.⁹⁶ Kelâmın gerekliliği ve dinî temelleri konusunda *Mütekellim Hanefîler* arasında görüş birliği olduğu açıktır.

Mâtürîdî ve Saffâr'ın kelâm müdâfaasında ortaya koyduğu bu düşünce tarzı, ilerleyen süreçte Sâbûnî ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından tekrarlanmıştır. Sâbûnî'ye göre Kur'an'da inkârcılara karşı ortaya konulan deliller ve özellikle Hz. İbrâhim'in inancını savunmak amacıyla yaptığı münâzara, kelâm ilminin meşrûiyetini ve gerekliliğini gösterir.⁹⁷ Benzer şekilde Râzî'ye göre de kelâmın üstlendiği görev, Kur'an'da yapılan ve peygamberlere emredilen bir faaliyetten ibarettir. Bu açıdan düşünüldüğü takdirde kelâmın öncülüğünü peygamberler yapmıştır. Böyle bir uğraşın bid'at kabul edilmesi anlamsızdır.⁹⁸

Kanaatimize göre yukarıda görüşleri zikredilen kelâmcı düşünürlerin bu bağlamdaki bakış açıları isabetli görünmektedir. Zira itikâdî bir konuda akla bir şüphe veya soru geldiğinde, kişi bunun cevabını öğrenmediği sürece o konu sürekli olarak aklını kurcalayacaktır. Dolayısıyla onu sorgulaması, araştırması ve doğruyu öğrenmesi gerekir. Zaten kelâm ilmi tarihsel süreçte tartışma konusu olan itikâdî hususların cevabını araştırma çabası olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca Saffâr, âyetlerin anlaşılmasında için değil, kavranmak ve düşünölmek için vahyedildiğine özellikle dikkat çeker. Mânalarının anlaşılması için âyetler üzerinde

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 165; 8: 217-218.

⁹⁷ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 39-40.

⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1401), 2: 95-99.

düşünülmesi emredilmişken, inanç konularını ele alan Usûlü'd-dîn ilmin-den uzak durulması doğru değildir.⁹⁹

Saffâr, kelâm ilminin öğrenilmesinin gerekli olduğu konusunda Sünnet'ten de delil getirmekte,¹⁰⁰ bu başlık altında merfû, mevkûf ve maktû olmak üzere üç rivayete yer vermektedir. İlk olarak, haber-i meşhûr olarak nitendirdiği Deccâl hakkında bilgi içeren "O, yalancıdır ve bir gözü kördür. Rabbiniz ise tek gözlü değildir" hadisini¹⁰¹ aktarır. Ona göre bu hadis ve benzeri rivayetler, Hz. Peygamber'in bâtlı iddiaları reddettiğini gösterir. Kelâm ilmi de aynı müdâfaa görevini yerine getirmekte ve İslâm itikâdına aykırı benzer inançlara cevap üretmektedir.

İkinci olarak, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'a atfederek "Biz âyetleri onar onar öğreniyorduk. Bu âyetlerde bahsedilenleri öğrenmeden ise diğerlerine geçmiyorduk" sözünü aktarır ve bu ifadeyle ne kastedildiğini tahlil eder. "Âyetlerde bahsedilenler" ifadesi, ona göre helal ve haramlarla birlikte tevhidin öğrenilmesini de kapsar. Bu durumda sahâbeler, belli bir zaman ayırarak itikâdla ilgili âyetleri de öğrenmektedir.

Saffâr son olarak, Hasan-ı Basrî'den âyetler üzerinde düşünmenin gerekli olduğuna dair "Allah, indirdiği âyetlerde ne kastettiğini kullarının bilmesini sever" sözüne yer verir. Ardından daha önce aktardığı âyetler ile Hz. Peygamber'in ve sahâbî uygulamalarının, bir hususu ispatladığını düşünmektedir. O da Allah'ın Kur'an'ı âtlı kalması için değil, tam olarak anlaşılması ve âyetler üzerinde tefekkür edilmesi amacıyla gönderdiği gerçeğidir. Dolayısıyla, özellikle itikâdî konularla ilgili âyetleri tüm yönleriyle anlamayı konu edinen kelâm ilminden din adına yüz çevrilmesi doğru ve câiz değildir.¹⁰²

Saffâr, "Selef-i Sâlihînden Birçok Kişinin İttifakı" başlığı¹⁰³ altında ise öncelikle düşünmeyi ve aklı kullanmayı terk etmenin yanlış inançlara kapılmaya yol açtığını gösteren yaşanmış olaylara dikkat çeker. Bu kapsamda sunduğu ilk örnekte yalancı peygamber Müseylimetü'l-Kezzâb'ın (ö. 12/633) kabilesi Benî Hanîfe'nin durumu anlatılır.

⁹⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 30, 45-46.

¹⁰⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 38.

¹⁰¹ Bk. Buhârî, "Fiten", 26; Müslim, "Fiten", 101; Tirmizî, "Fiten", 56.

¹⁰² Bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 45-46.

¹⁰³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 52-58.

Müseylime'nin öldürülmesinden sonra Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) kabilenin temsilcilerine, "Sizi ona inanmaya yöneltten neydi?" diye sorduğunda, "Müseylime'ye vahiy geldiğine inandıklarını" yanıtını almıştır. Hz. Ebû Bekir, Müseylime'nin vahiy diye yaydığı sözleri dinledikten sonra "Bunlar Allah'tan değildir" diyerek karşı çıkar. Saffâr, Müseylime'ye inananların onun söyledikleri üzerinde biraz düşünmüş olmaları durumunda, dinlediklerinin Allah'ın vahiy olamayacağını anlayabileceklerini düşünmektedir. Bu yüzden de inançla ilgili konularda sadece aktarılanı kabul etmekle yetinmenin, kişileri bâtıla inanma hatasına düşürebileceğini dile getirir. Hz. Ebû Bekir'in bu konu ile ilgili daha birçok sözünün olduğunu da belirten Saffâr, aktarılan örneğin, inanç konularında akli kullanmaya ve araştırmaya teşvik eden kelâm ilminin önemini ve meşrûyetini göstermeye yeterli olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁴

Onun delil olarak aktardığı bir diğer olay, Hz. Ömer (ö. 23/644) ile huzuruna getirilen bir hırsız arasında yaşanmıştır. Hz. Ömer, hırsıza niçin çaldığını sormuş, "Allah'ın kaderi" yanıtını almıştır. Bunun üzerine onun hem kırbaçlanmasına hem de elinin kesilmesine hükmetmiştir. İki farklı cezanın gerekçesini ise "Hırsızlık yaptığı için elinin kesilmesine, suçu Allah'a yükleyerek iftira attığı için de dövülmesine karar verdim" diyerek açıklamıştır.¹⁰⁵ Bu olayı aktaran Saffâr, kaza ve kaderin zorlaması sonucunda kişilerin kaçınılmaz olarak günah işlediği inancının yanlış olduğunu belirtir. Ona göre her ne kadar kişilerin eylemleri Allah'ın kaza ve takdirinin kapsamı dışına çıkamaz ise de kaza ve kaderin kişileri iradesiz bir konuma düşürdüğü de iddia edilemez. Bu örnek ile Hz. Ömer'in inançla ilgisi bulunan bu iddiayı reddettiğine, hatta cezalandırdığına dikkat çeker. Saffâr, aktardığı örnekler ve yaptığı yorumlarla Müslümanların bâtil ve hatalı inançlarla mücadele etme görevi bulunduğunu kabul etmekte ve bu görevi kelâm ilmine yüklemektedir. Dinî argümanlara dayanarak bu ilmin haram veya mekruh sayılmasına ise açık ve net olarak karşı çıkmaktadır.

Saffâr, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasında yaşandığı aktarılan kader konusundaki tartışmaya da değinir. Rivayete göre Hz. Ebû Bekir iyiliklerin Allah'tan, kötülüklerin ise nefsimizden olduğunu; Hz. Ömer ise

¹⁰⁴ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 46-47.

¹⁰⁵ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 47.

iyi-kötü her şeyin Allah'tan geldiğini savunuyordu. Aralarındaki bu anlaşmazlığı Hz. Peygamber'e aktardılar. O ise "Kader konusunda tartışanların ilki, Cebrâil ve Mîkâil'dir. Ya Ömer! Cebrail senin gibi; Yâ Ebû Bekir! Mîkâil de senin gibi söyledi. Aralarındaki hakem olan İsrâfil ise 'Hayrıyla şerriyle kader Allah'tandır' diye hüküm verdi. Ben de aranızda aynı hükmü veriyorum. Ey Ebû Bekir! Allah kendisine isyan edilmemesini isteseydi İblis'i yaratmazdı" buyurdu.¹⁰⁶ Bu örnekten sonra Saffâr, aktardığı delillerin sahâbîlerin inançla ilgili konularda ihtiyaç duyduklarında Kur'an'ı anlamak amacıyla kelâm ettiklerini ispatladığını düşünmektedir. Ayrıca o delillerin, sahâbîlerin taklit etmeyi emretmediklerini ve aklî delilleri öğrenmeyi yasaklamadıklarını gösterdiğini de belirtir.¹⁰⁷ V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısına dâhil Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden¹⁰⁸ Ebû Şekûr el-Keşî de muhtemelen bundan dolayı benzer şekilde Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasındaki münâzaraya atıf yaparak, inancı korumak amacıyla tartışma yapılmasının gerekliliğini savunmuştur. Keşî'ye göre bu amaçla münâzara yapmak câizdir ve mübahtır. Eğer böyle yapılmamış olmasaydı, delillerle gerçekler ortaya konulmadığı için kâfirler inananlara galip gelirdi.¹⁰⁹

Saffâr, kader ve meşiet gibi inançla ilgili konularda Hz. Ali, Abdullah b. Mesûd (ö. 32/652), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) gibi sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin beşerî görüş ve arzularına uyanlara karşı, aklî delillere dayanarak cevap verdiklerini de belirtir. Özellikle Hz. Ali'nin kendi döneminde Hâricîler, Kaderiyye, Müşebbihe ve Râfizîler ile birçok kez tartıştığını aktarır. Ona göre Hz. Ali bu tür iddialar karşısında bazen siyaset, bazen de *delil kılıcı* ile mücadele etmiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla ona göre kelâmcıların yaptığı görevin bid'at olarak nitelendirilmesi gerçeği yansıtmamaktadır.

İnanç konularında tartışmaya girilmesine ve bu konularda aklın kullanılmasına karşı çıkanlara Saffâr, "Hz. Peygamber'e ve sahâbîlere bakın! Onlar aklî delillerle hakkı nasıl açıkladılar! Hz. Ali'ye bakın! O kader konusunda doğruyu nasıl gösterdi!" diye seslenerek tepki gösterir.

¹⁰⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 47. Bu rivayet hakkında bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 34.

¹⁰⁷ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 47-48.

¹⁰⁸ Rudolph, *Mâturîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, 425.

¹⁰⁹ Keşî, *et-Temhîd*, vr. 192^b, 193^b.

¹¹⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 45-52.

O, sahâbe ve tâbiînden bu konuda naklettiği rivayetlerin aktarmadıkları yanında az olmasına karşın, amaç ve gâyelerin en üstününü belirlemede yeterli olduğu kanısındadır.

Benzer ifadeler Sâbûnî'nin *el-Kifâye fi'l-hidâye*'sinde de yer alır. O, kelâm ilminin sonradan ortaya çıktığını ve Hz. Peygamber ile sahâbesinin bu ilimle ilgilenmediğini ileri sürenlere, "Hz. Peygamber ve ashâbının Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve onun bir olduğunu, ayrıca Resûlünün peygamberliğinin ve mucizelerinin hak olduğunu akıllarını kullanarak (*bi-delâleti'l-akl*) bilmediklerini ve sadece taklid ettiklerini mi kastediyorsunuz! Bu oldukça hatalıdır" diyerek seslenir.¹¹¹ Saffâr ayrıca düşüncesini aktarırken ve savunurken bilinçli olarak seçtiği "münâzara", "kelâm" ve "delâilü'l-ukûl" gibi sözcükleri sahâbilerle ilişki kurarak aynı cümlede kullanır ve onların inançla ilgili konularda tartışmadıkları ve bu konularda akıllarını kullanmadıkları iddialarının yanlışlığını göstermeye çalışır.

Saffâr, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat âlimlerinin ve fakihlerinin öncülere olarak belirttiği kişilerin inanç konularıyla ilgilenen bu ilme değer vermeyi, öğrenmeyi ve öğretmeyi sürdürdüklerini özellikle belirtmekte ve onların isimlerini saymaktadır. Bunlar tâbiînden Alkame b. Kays (ö. 62/682), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Kâdî Şüreyh (ö. 78/697), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Şa'bî (ö. 103/721), Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726), İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Hasan-ı Basrî (ö.

¹¹¹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 40-41. Sâbûnî, Hz. Peygamber ve ashâbının cevher, araz, câiz, muhal, muhdes ve kadîm gibi ıstılahları kullanmadıklarını ileri sürerek kelâm ilmine karşı çıkılmasını doğru bulmaz. Zira aynı itiraz, nâsih-mensûh, mücmel-müfesser, muhkem-müşâbih gibi lafızları kullanan tefsircilere yapılabilir. Benzer şekilde kıyas, istihsan, şart, sebep, illet, hakikat, mecâz benzeri ıstılahları fıkıhçılar kullanmaktadır. Cerh, ta'dil, âhâd, meşhur, mütevâtir, hasen, sahih, zayıf gibi kavramlar ise hadisçilerin dilindedir. Dolayısıyla "Hz. Peygamber ve sahâbesi kelâmî kavramları kullanmamıştır, bu ilmi öğrenmemiş ve öğretmemiştir" itirazı haklı ve isabetli değildir. Bu kavramlar aynen hadis, fıkıh ve tefsir ilminde olduğu gibi bir ihtiyaçtan dolayı sonraki nesiller tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'e nisbetle aktarılan "Aleyküm bi-dîni'l-acâiz (Koca karıların dini üzere olun)" rivayetini delil olarak kullanarak kelâm ilmine gerek olmadığı iddia edilmesine ise "Bu sözün Resûl-i Ekrem'e nisbeti sahih değildir. Ayrıca taklid etmek doğruyu tespiti ölçüsü değildir. Hangi yaşlı, Yahûdî'nin mi, Mecûsî'nin acâizi? Yaşlılar nahiv de hadiste öğrenmiyor" diyerek karşı çıkar. Bk. a.mlf., *el-Kifâye*, 41-43. İbn Ebû'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*'de selevin cevher ve araz gibi yeni kavramların kullanılmasını değil, hakka aykırı boş işlerle uğraşılmasını mekruh kabul ettiğini belirtir. Bk. a.mlf., *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 20.

110/728); etbâu't-tâbiünden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik b. Enes'tir (ö. 179/795).¹¹² Saffâr'ın isimlerini sıraladığı kişilerin, kendi dönemlerinde ortaya çıkan fikhî veya itikâdî problemlerin çözümünde nassın yanında akli da kullandıkları bilinmektedir.¹¹³ O, belirttiği bu liste ile tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin itikâdî konulardan uzak durmadıklarını vurgulamaya çalışır. Listede ismi dikkat çeken İmam Mâlik'in kelâm karşıtı olduğu kanaati yaygındır. Ancak onun amelî bir yönü bulunmayan konularda konuşmayı sevmediği ve gerek fikhî, gerekse itikâdî konularda kişisel olarak münâzarayı hoş karşılamadığı bilinmektedir.¹¹⁴ Ayrıca onun bâtil mezhep mensuplarıyla tartışmaya girmemesinde, kişiliği yanında yaşadığı çevrenin yabancı unsurlara ve fikir cereyanlarına diğer İslâm memleketlerine nisbetle daha kapalı olmasının etkisi de dikkate alınmalıdır.¹¹⁵ Kādî İyâz, Mâlikî fukahaya dair tabakât kitabı *Tertîbü'l-medârik*'te İmam Mâlik'in imanının tanımı, imanının artması ve eksilmesi, iman-günah ilişkisi ve rü'yetullah gibi itikâdî konularda görüş belirttiği ifade eder. Onun günah işlemenin imana zarar vermeyeceği yönündeki kanaati ise oldukça dikkat çekicidir.¹¹⁶ Ayrıca İmam Mâlik, Saffâr'ın kaynakları arasında yer alan İbn Kuteybe'nin *el-Maârif* adlı eserinde, Ebû Hanîfe ile birlikte *Ehl-i re'y* arasında sayılır.¹¹⁷ Saffâr, onun itikâdî konularla ilgilendiği hakkındaki görüşü muhtemelen *el-Maârif*'e dayandırmaktadır.

Saffâr, inanç konularıyla ilgilenen bu ilmin dinî meşrûiyetini savunurken Ebû Hanîfe'ye özel bir önem atfeder. Ona göre Ebû Hanîfe, itikâd ve fıkıh alanındaki üstün anlayışı ile çağdaşları arasında öne çıktı. Fıkıh ve kelâm alanında ona açılan kapının, başka kimseye açılmadığına dair Vekî b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) sözü, bu kanaati destekler. Saffâr, Ebû Hanîfe'nin saygın bir yöntem ortaya koyduğunu ve mezhebinin Müslümanları şüphelerden kurtaran önemli bir çıkış yolu olduğunu dile

¹¹² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 51-52.

¹¹³ İsmi anılan kişilerin kelâma karşı tutumları hakkında bk. Coşkun, "Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-dîn Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları", 155; Galip Türkan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki", *Marife Dergisi* 5, sy. 3 (2005): 178.

¹¹⁴ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 365.

¹¹⁵ Bk. Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27: 509.

¹¹⁶ Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, nşr. Ahmed Bekîr Mahmûd (Beyrut, 1387/1967), 1: 173-177.

¹¹⁷ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1388/1969), 498.

getirir. Yine o, fakihlerin efendisi ve ilmin öncüsü olarak adlandırdığı Ebû Hanîfe'nin ehl-i dalâl fırkalarından birçoğu ile tartıştığını da belirtir ve kelâmî içerikli bu tartışmalara örnekler aktarır.¹¹⁸ Ebû Hanîfe'nin üstünlüğünü belirtme sadedinde ayrıca Abdülazîz b. Ebî Revvâd'dan (ö. 159/776), Ebû Hanîfe'nin mihenk taşı gibi ölçü olduğu, onu sevenlerin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ten; sevmeyenlerin ise ehl-i bid'atten sayıldığı görüşüne yer verir.¹¹⁹ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de yukarıda daha önce zikredildiği üzere kelâm ilminin dinen meşrûiyetini savunurken benzer şekilde Ebû Hanîfe'ye dayanır. Bununla birlikte o, eseri *Uşûlü'd-dîn*'de Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille*'de yaptığı tarzda ayrıntılı açıklama yer vermez.¹²⁰

5. KELÂM MÜDÂFAASI: REDDİYE

Tarihsel süreçte kelâm ilmiyle meşguliyetin dinen hoş karşılanmadığı yönünde birçok görüş ileri sürüldü. Saffâr, bu iddialardan muhtemelen kendi zamanında gündemde olanlara cevap verir. Bu başlık altında onun değerlendirmeleri, daha önce aktarılan bilgilerinin tekrardan kaçınılarak ayrı başlıklar altında ele alındı.

a. İtikâdî Konularda Tartışma ve Soru Sorma

Saffâr'a göre inanç esaslarını açıklama ve savunma görevini üstlenen kelâm, bid'at veya haram olarak nitelenemez. Bu kapsamda Ebû Hanîfe'nin Basralı âlim Osman el-Bettî'ye yazdığı *Risâle*'den "Senin aklına takılan veya bid'atçıların sana yönelttikleri konular olursa, bana sor. İnşallah sana cevap veririm" cümlesini aktarır.¹²¹ Ebû Hanîfe'nin inançla ilgili konularda açıklama yaptığını, kendisine sorulan sorulara cevap verdiğini, hatta açıkladığı konulara itiraz gelmesi halinde tekrar cevap verebileceğini ifade ettiğini vurgulayan Saffâr, bu konularda konuşmayı ve tartışmayı yasaklayan muhtemelen *Fakih Hanefiler*'e cevap verir. Oysa onunla aynı dönemde yaşayan Herevî, *Zemmü'l-Kelâm* adlı eserinde selefin önemli davranışlarından birinin, bilmelerine rağmen yönelttilen sorulara cevap vermemek olduğunu ileri sürmektedir.¹²²

¹¹⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 52–56.

¹¹⁹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 53.

¹²⁰ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 4.

¹²¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 54. Ayrıca bk. Ebû Hanîfe, *Risâle Ebî Hanîfe ilâ 'Osman el-Bettî*, 84.

¹²² Herevî, *Zemmü'l-kelâm*, 3: 151–199, 315–349; 4: 210–224; 5: 153–200.

Bununla birlikte Saffâr, dinî konularda yapılacak tartışmanın sadece ehil kişiler tarafından yapılmasının gerekli olduğunu savunur. Onun itikâdî konularla ilgili tartışmaları uzmanlara tahsis etmesi önemli ve dikkat çekicidir. Zira bu düşüncesinden kelâm ilminin öğrenilmesini farz-ı kifâye kabul ettiği anlaşılır. *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinde bu konuyu ele alan dönemin en etkin âlimi Gazzâlî de halkın kelâmî tartışmalara katılmasını doğru bulmaz. Buna karşın o, inananları şüphelerden arındırma ve bâtil fikirlerden koruma görevini üstlenen mütekellimlerin her beldede bulunmasını gerekli görür.¹²³ Her iki âlimi bu kanaate götüren önemli bir etkenin, içinde yaşadıkları dönemin sosyokültürel durumu olduğu söylenebilir. Zira V. (XI.) ve VI. (XII.) yüzyıllarda gerek fıkıh gerekse kelâm mezhepleri arasında görülen mezhep taassubu ve kanlı çatışmalar zirve seviyesindedir.¹²⁴

Kelâm ilmini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu belirten Ebü'l-Yûsr el-Pezdevî de herkesin bu ilmi öğrenmesine gerek olmadığını düşünmektedir.¹²⁵ Bir diğer Hanefî-Mâtürîdî fakihî Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1146) ise ehil olmayan kişilerin şüpheyne düşmelerinden endişe ederek onların kelâm ilmini ve kelâmî delilleri öğrenmeye teşvik edilmemeleri gerektiğini belirtir. Semerkandî'ye göre kelâm ilminin öğrenilmesi, sadece zor konuları anlama kabiliyeti olan akıllı ve zeki kişilere farz-ı kifâyedir. Bu sebeple herkesin bu ilme yönlendirilmesi isabetli değildir.¹²⁶ Benzer şekilde Mâtürîdî mütekellimi Siğnâkî de kelâm ilmi ile uğraşma yasağının avam için geçerli olduğunu düşünmektedir.¹²⁷ Bu görüşler, Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin kelâm ilminin öğrenilmesini farz-ı kifâye olarak kabul ettiklerini gösterir.

b. Aklın İtikâd Alanında Kullanımı

Saffâr, "Allah sizi hiçbir şey bilmezken annelerinizin karnından çıkarttı. Şükredesiniz diye işitme (duyusu), gözler ve kalpler verdi." (en-Nahl 16/78) âyetine dayanarak işitme duyusunun naklî, gözün gözlemsel

¹²³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 13; a.mlf., *İhyâ*, 1: 375-379.

¹²⁴ Anılan dönemde itikâdî ve fikhî mezheplerin durumu hakkında bk. Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi", 34-66.

¹²⁵ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 4-5.

¹²⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 677.

¹²⁷ Siğnâkî, *Tesdîd*, vr. 8^a.

bilgiyi ve kalbin de aklî bilgiyi temsil ettiğini belirtir. Bu üç bilgi kaynağından her biri, Allah'ın kullarına sunduğu birer *hüccettir* ve her biri işlevsel olarak kullanılmalıdır. Akıl dâhil tüm bu bilgi kaynakları, âtıl kalmak ve kullanılmamak için var edilmiş olamazlar. Dolayısıyla Allah bu yetileri, kendisi hakkında bilgi edinilmesi için yaratmıştır.¹²⁸ Mâtürîdî de belirtilen organların bilgi kaynakları olduklarını ifade etmekte ve aklın işlevsiz bırakılmasının doğru olmadığına dikkat çekmektedir.¹²⁹

Aklın işlevsiz bırakılmamasına dair görüşünü ise peygamberlerin uygulamaları ile delillendirmektedir. Saffâr'a göre resuller ve nebîler kendi ümmetlerine mûcize gösterdikleri gibi *aklî deliller* de sunmuştur. Özellikle Hz. İbrâhim, aklî delilleri kullanmıştır. Aklî delil üretme bilgisini ilham yoluyla Allah'tan almıştır. "İşte bu, kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz hüccetlerimizdir" (el-En'âm 6/83) âyeti, aklın ve aklî delillerin hüccet olduğunu ifade eder.¹³⁰ Ayrıca bu âyeti takip eden "İşte o peygamberler Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy" (el-En'âm 6/90) âyeti, peygamberin örnek alınmasını ve onlara uyulmasını emreder. Saffâr'a göre bu ayette "sen de uy" emri verilen kişi, Hz. Muhammed'dir. Allah ona, diğer peygamberlerin yoluna uymasını emretmektedir. Âyette örnek alınması emredilen "peygamberlerin davet yöntemine", Hz. İbrâhim'in uyguladığı şekilde aklî delil kullanmak da dâhildir.

Saffâr'a göre aklın kullanılması gerektiğiyle ilgili bir diğer delil, Kur'an'da aktarılan inanmayanların şu sözüdür: "Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli cehennemden içindekiler arasında olmazdık! derler" (el-Mülk 67/10-11). Ona göre bu âyette bilgi kaynaklarından akla ve nakle özel olarak dikkat çekilmekte ve bu kaynakları kullanmayanların hata ettiklerine dair itirafları Allah tarafından doğrulanmaktadır. Zira cehenneme düşen bir kişinin itirafı olarak aktarılan "Şayet kulak vermiş *veya* aklımızı kullanmış olsaydık" ifadesindeki "veya" bağlacı Saffâr'a göre aklın ve naklin bağımsız olarak kendi bilgi alanlarında yeterli birer kaynak olduklarını gösterir. Cehennemde bulunan bu sözün sahibi,

¹²⁸ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 142-144.

¹²⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yay., 2003), 158; a.mlf., *Te'vîlât*, 8: 160-161.

¹³⁰ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 28-29.

“Nakle veya akla uysaydık bu duruma düşmezdik” demektir. O, Allah’ın bu ifadeyi diğer insanlar ibret alsınlar diye Kur’an’da naklettiğini düşünmektedir. Eğer akla veya nakle uyulduğunda kurtulma imkânı olmasaydı, bu ifadenin Kur’an’da aktarılması anlamsız olurdu. Bu yüzden, akıl veya nakilden birinin ihmal edilmesi doğru değildir. Her bir bilgi kaynağı, kendi alanında işlevsel olacak şekilde kullanılmalıdır. Saffâr, akla değer vermenin, aklın dinî hüküm vazeden konumuna yükseltilmesi anlamına gelmediğini de özellikle belirtir. Ona göre akıllı kişilerin, Allah’ın da emrettiği şekilde aklın rehberliğine başvurması gereklidir.¹³¹

c. Ebû Hanîfe’nin Kelâma Karşı Tutumu

Saffâr’ın aktardığına göre Ebû Hanîfe hayatının ilk dönemlerinde bu ilmi öğretme konusunda istekli ve hırslı oldu ve oğlu Hammâd’ı (ö. 176/792) da bu ilmi öğrenmeye teşvik etti. Babasının tavsiyesine uyan Hammâd b. Ebû Hanîfe de bu ilmi öğrendi. Daha sonra ise Ebû Hanîfe oğlunun bu ilim alanında tartışma yapmasını yasakladı. Saffâr, Ebû Hanîfe’nin oğlunu bu alanda tartışmaya girmekten men ettiğine ilişkin rivayetlerin doğru olabileceğini kabul eder. Ancak o, aktarılan rivayetleri zâhirî ve sathî bir şekilde anlamak yerine, hadis rivayetlerinde olduğu gibi kelâm yöntemine uygun olarak üzerinde düşünmeyi ve yorumlamayı tercih eder. Bu kapsamda Ebû Hanîfe’nin tavrının gerekçesini içeren başka bir rivayete dikkat çeker:

Biz bu konularda sanki başımızın üzerinde bir kuş var ve onu ürkütmeme özeni ve dikkati ile kelâm ederdik. Sonraki dönemde ise amaç tartıştığı kişinin ayağını kaydırmak olarak algılandı. Karşısındakinin küfre düşmesini hedefleyen kişi ondan önce bu duruma düşer.¹³²

Saffâr; onun oğlunu münâzaradan sakındırmasını, inatlaşmaya dayanan tartışmaları doğru bulmamasına bağlamaktadır. Yoksa Ebû Hanîfe kelâm ilmini öğrenmeyi ve kelâmî tartışmalar yapmayı tamamen yasaklamış olamaz. Bu yorumunu temellendirmek amacıyla Kur’an’ın mahlûk olup-olmadığı konusunda tartışan iki kişi hakkında Ebû Hanîfe’nin verdiği” arkalarında namaz kılınmaması” fetvâsını hatırlatır.

¹³¹ Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 133–134. Aklın ve naklin kendi bilgi alanlarında önder olduğuna dair Saffâr’ın yorumları için bk. Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi", 271–320.

¹³² Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 56. Benzer bir rivayet için bk. Muvaffak el-Mekkî, *Menâkıbü Ebû Hanîfe* (Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1401/1981), 1: 183–184.

Biz Ebû Hanîfe'nin yanında otururken bir grup iki kişiyi huzura getirdikten sonra 'Şu iki kişiden biri Kur'an mahlûktur; diğeri de münâzara ederek gayr-i mahlûktur diyor' dediler. Ebû Hanîfe, 'ikisinin de arkasında namaz kılmanın' dedi. Ben de 'İlki hakkında evet, zira kıdem-i Kur'an'ı kabul etmiyor. Ancak ikinci şahsın durumu nedir ki onun arkasında namaz kılınmaz?' diye sordum. Bunun üzerine 'İkisi de dinde [ed-dîn: Değişmeyen sâbit inanç ilkeleri] münâzaa etmişlerdir. Dinde niza' ise bid'attir' buyurdular.

Saffâr'a göre Ebû Hanîfe'nin bu tavrı, tartışan kişilerin bu konuda bilgisiz olmaları, münâzaranın inatlaşmaya dönüşmesi ve tartışmanın bir sonuca varmasının mümkün görünmemesinden kaynaklanır.¹³³ Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1591) *Miftâhü's-sa'âde*'de¹³⁴ ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise *Minehü'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*'de Saffâr'ın bu yorumunu olduğu gibi aktarmaktadır.¹³⁵

Saffâr, inatlaşmaya dayanan ve gerçeği ortaya çıkarma hedefi bulunmayan tartışmalar konusunda Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) hocası ile aynı kanaatte olduğunu belirtir.¹³⁶ Aktarılanlardan, tartışan kişilerin işin uzmanı olmaları ve doğruya ulaşma niyetini taşımaları durumunda dinî konularda tartışma yapılmasının Ebû Hanîfe ve onun yolunu takip eden Saffâr tarafından desteklendiği anlaşılır. Ayrıca Mâtürîdî kelâmcıları Neseî ve Siğnâkî de dinî konularda tartışmanın makam ve mevki elde etmek gibi basit çıkarlar uğruna yapılması durumunda mekruh olacağını belirtmektedirler.¹³⁷ Ebû Şekûr el-Keşî de hakkın ortaya çıkmasından sonra tartışmanın uzatılmasını doğru bulmaz.¹³⁸ Saffâr'ın çağdaşı Gazzâlî ise fitne ve fesadın baş âmili olarak gösterdiği inatlaşmaya dayanan ve ehil olmayan kişiler tarafından yapılan kelâmî tartışmalara karşı çıkar. Ona göre bir tartışma yöntemi olan cedel, ehil kişilerce, gerektiği zaman ve Kur'an'da belirtildiği gibi "en güzel şekilde" yapılmalıdır.¹³⁹ Haneî fakih Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî ise Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine

¹³³ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 56-57.

¹³⁴ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-sa'âde*, nşr. Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadis, 1968), 2: 156. Alıntılanan asıl metin için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 56.

¹³⁵ Ali el-Kârî, *Minehü'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhî'l-ekber* (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1997), 32-33. Alıntı yapılan kısım için bk. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 56.

¹³⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 57.

¹³⁷ Neseî, *Bahrü'l-keîlâm*, 61. Siğnâkî, Saffâr'ın izahlarını aynen aktarır. Bk. *Tesdîd*, vr. 7^b-8^a.

¹³⁸ Keşî, *et-Temhîd*, vr. 192^b.

¹³⁹ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, nşr. V. Chelhot (Beyrut, 1983), 86, 90; a.mlf., *İhyâ*, 1: 374-376.

kelâm ilmini öğrettiğini, hayatının son dönemlerinde ise bu alanda tartışmalara katılmadığını, arkadaşlarına münâzarayı yasakladığını ve açıkça bu ilmi öğretmediğini belirtir. Ancak o, Saffâr'ın aksine Ebû Hanîfe'nin neden bu ilme karşı tutumunu değiştirdiğini açıklığa kavuşturamaz.¹⁴⁰

Saffâr, bilgi kaynakları arasında yer alan “âhâd rivayetleri” sıhhatini ve bağlamını dikkate alarak yorumlamaktadır. Aynı yöntemini Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan nakledilen kelâm aleyhtarı rivayetlerde de uygulamakta ve bu nakilleri sözün sahibinin maksadını ve diğer rivayetleri dikkate alarak yorumlamaktadır. Oysa aynı rivayetleri zahirî bir okumaya tâbi tutan Batı Karahanlılar dönemi *Fakih Hanefileri*, Ebû Hanîfe'nin risâleleri ortada dururken kanaatimizce kelâma mesafeli bir noktaya savrulmuşlardır.

d. Zındıklık İthamı

Kelâm'ın zındıklığa sebep olduğu şeklindeki kanaat, Ebû Yusuf'a nisbetle aktarılır. Saffâr, Ebû Yûsuf'un “Kim dini düşmanca bir tavırla elde ederse, zındık olur; kim malı kimya ile elde ederse, iflas eder; kim de garîbu'l-hadis'i talep ederse yalancı olur.” dediğini kabul eder ve aktarır. Ayrıca bu sözün bazı rivayetlerde “Dini kelâm ile talep eden zındık olur” şeklinde aktarıldığını da belirtir. Ona göre zındıklığa sebep olmakla nitelenen “kelâm”; felsefecilerin, düşmanca bir tavırla tartışanların ve ehil olmayan kişilerin durumunu ifade etmektedir. Yoksa gerek Ebû Hanîfe'den gerekse Ebû Yûsuf'tan inançla ilgili konularda tartışmanın yasaklanmasına dair aktarılan sözler, doğrudan kelâm ilmini hedef almış olamaz. Bu görüşünü, “Onlarla en güzel şekilde tartış (câdilhüm)” (en-Nahl 16/125) âyetine dayandırır. Saffâr, bu âyette, hak ve gerçeğin ortaya çıkması amacıyla tartışma yapılmasının yasaklanmadığını, aksine emredildiğini düşünür. Dolayısıyla eleştirilen, bir sonuca ulaşması mümkün görünmeyen inatlaşma ve taassuba dayalı tartışmalar ile ilmî yeterliliği olmayan kişilerin boş çekişmeleridir.¹⁴¹

Eş'arî kelâmcısı Teftâzânî de kelâmın kötülenmesi ve yasaklanmasıyla ilgili Selef âlimlerinden aktarılanların, dinde taassup gösteren, ilmî yeterliliğe sahip olmayan ve Müslümanların inançlarına

¹⁴⁰ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 4.

¹⁴¹ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 57.

zarar vermeyi amaçlayan kişileri hedef aldığını düşünmektedir.¹⁴² Onun bu anlayışı, Saffâr'ın yorumları ile oldukça mutabıktır.

Saffâr'ın Ebû Yûsuf'a atfedilen "kelâm karşıtı tavrı" yorumlaması ve kelâm müdâfaası Mâtürîdî'nin konuya yaklaşımıyla uyumludur. Mâtürîdî, İsrâ sûresinin "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbi-min emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir" (el-İsrâ 17/85) âyetini tefsir ederken aynı şekilde Ebû Yûsuf'a bu sözün nisbetini nakletmekte, ancak bununla doğrudan kelâmın değil, sonuca ulaşması mümkün görünmeyen ve sapkınlığa yol açan tartışmaların kastedildiğini belirtir. Ayrıca Mâtürîdî, "Onlarla en güzel şekilde tartış" âyetini delil göstererek, dinî konularda konuşmanın ve kelâm ilmiyle uğraşmanın (*havz*) mübah olduğunu savunur.¹⁴³

Bu konuda Mâtürîdî ile Saffâr arasındaki tek fark, kelimelerin asıl anlamlarını tespiti önem veren, hatta kelâm anlayışını semantik yoruma dayandıran Saffâr'ın Mâtürîdî'nin aksine yalan ve bâtil konuşma anlamı da içeren "havz" sözcüğünü¹⁴⁴ kelâm ile birlikte kullanmamaya özen göstermesidir.¹⁴⁵ Zira Saffâr'ın dil kaynağı olan Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-Ayn* lugatine göre bu kelime, içinde yalan ve yanlış olan konuşma anlamını da içermektedir.¹⁴⁶

Semantik anlama önem veren Saffâr, bu kelimeyi kelâmla meşguliyeti ifade ederken kullanmaz. Buna karşın kelâmı suçlayıcı üslup içeren eserlerde kelâm sözcüğü ile *havz* kelimesi belki de bilinçli olarak sıkça aynı cümlede birlikte kullanılır. Hatta sadece bu kelimenin geçmiş olmasını bile ilgili metni mütetekellimleri hedef alacak şekilde tahsise yeterli görenler bulunur. Örneğin İbn Ebû'l-İz, *Akîdetü't-Tahâviyye*'de yer alan "Ve lâ

¹⁴² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 167; *Şerhu'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988), 12.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8: 349-350.

¹⁴⁴ "Havz" sözcüğü, içinde yalan ve yanlış olan konuşma anlamında kullanılır. Bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, nşr. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), "havz" md., 1: 452; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), "havz" md., 2: 1289.

¹⁴⁵ Yeri gelmişken burada *Risâle fi istihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-kelâm* adıyla neşredilen Eş'arî'ye ait risâlenin asıl isminin *el-Haş'ale'l-bahs* olduğunu belirtelim. Bk. Ebû'l-Kâsim en-Nîsâbûrî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*, 1: 258-262.

¹⁴⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, "havz" md., 1: 452; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "havz" md., II, 1289.

nehûzu fi'l-Allâh” ifadesini “kelâmcıların bâtil sözlerinden uzak durmak” olarak açıklar.¹⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı), Kur'an'da yer alan garîb kelimelere dair sözlüğü *el-Müfredât fi'ğarîbi'l-Kur'ân*'da kelimenin bu olumsuz mânasına dikkat çeker: “Havz” suya dalmak ve sudan geçmek demektir. Bu ifade, istiâre yoluyla işlerle ilgili olarak da kullanılır. Kur'an'da genellikle dalınması yerilen hususlar bağlamında kullanılır.”¹⁴⁸ “Havz” kelimesinin bu anlamına Fahreddin er-Râzî de değinir. Ona göre “Âyetlerimiz hakkında yalan yanlış şekilde konuşmaya dalanları (*yeḥûzu fi âyâtina*) gördüğün vakit başka bir söze geçilinceye kadar onlardan yüz çevir, uzaklaş. Şayet şeytan sana unutturursa hatırladıktan sonra (kalk), o zalimler grubu ile beraber oturma” (el-En'âm 6/68) âyetinde yer alan “havz” sözlüğü, asıl olarak eğlence tarzında ve aşırı derecede dalmayı ifade eder. Dolayısıyla ona göre bazı Haşviyye'nin zannettiğinin aksine bundan, ilâhiyyât meselelerini derinlemesine inceleyip araştırmanın, istidlâl ve münâzara yapmanın “Allah'ın âyetlerine dalmaktır” şeklinde yorumlanması ve bunların haram olduğu sonucuna varılması isabetli değildir.¹⁴⁹

Saffâr, dinî konularda yapılan tartışmaların âyetle emredilen “en güzel tartışma” kapsamında değerlendirilebilmesi için tartışan kişilerle ilgili bazı şartlar öngörmektedir: Gerçeği öğrenmek isteyen kişi, sakin, sabırlı ve ağırbaşlı olmalı; kibirli ve düşüncesizce davranmamalıdır. İnat sebebiyle gerçeği kabul etmemek ve bilgisizce tartışmak doğru değildir. Onun anlatımına göre Allah, yukarıda aktarılan âyetin devamında, düşüncesizce hareket eden ve inatla gerçeği görmek istemeyen kişilerle oturulması bile, “hemen kalk, o zâlimler gürûhu ile beraber oturma” (el-En'âm 6/68) diyerek yasaklamıştır.¹⁵⁰

Saffâr, kelâm ilmini yasaklama çabalarına karşı, dedesi Ebû Nasr Saffâr'ın (ö. 405/1014) hayret dolu ifadelerini de aktarır:

Hz. Peygamber nasıl olur da tartışmayı terketmek ve meydan okuma karşısında susmakla emredilmiş olabilir? Bu mümkün müdür? O her taraftan kuşatılmıştı. Peygamberliği ve peygamberlik delilleri konusunda itirazlarla karşılaşılıyordu.

¹⁴⁷ İbn Ebû'l-İz, *Şerhu'l-'Akâidet-i-Taḥâviyye*, 427.

¹⁴⁸ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi'ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed S. Kelyânî (Kahire Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1381/1961), “havz” md., 161.

¹⁴⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13: 26-27.

¹⁵⁰ Saffâr, *Telḥîşü'l-edille*, 1: 57-58.

Böyle bir durumda Hz. Peygamber'in sessiz ve tepkisiz kaldığı iddiasını, din de akıl da kabul etmez. Çünkü mücadeleden çekinmek, inananlar arasında bölünmelere ve savunulan değerlerin zayıflamasına sebep olur. Allah ise kulların durumunu en iyi bilen olduğundan dini konularda tartışma yapmayı yasaklamamıştır".

Ayrıca dedesinden konuyla ilgili şu alıntıyı da aktarır:

"Doğruyu kabul etme eğiliminde olmayan inatçı kişi, ileri sürülen delil karşısında köşeye sıkıştırıldığında çirkeleşir, hakka davet edildiğinde kabul etmeyerek uzaklaşır, hakkı öğrendiğinde yalanlar. Bilmediği durumlarda ise huzursuzluk çıkarır. Bu kişi, gurur duyduğu egosunu ve arzusunu takip eder. Onun durumu âyette şöyle açıklanır: "Böylesine 'Allah'tan kork!' denildiğinde benlik ve gurur kendisini günaha sevkeder" (el-Bakara 2/206). Bu tavrı sergileyen kişiler hakkında "Âyetlerimiz hakkında yalan ve yanlış şekilde konuşmaya dalarları (yeḥûzû) gördüğünde, onlar başka bir söze geçinceye kadar onlardan uzak dur." (el-En'âm 6/68) denilir.

Saffâr, bu sözleri benimseyerek aktarır. Bu rivayette dikkat çeken bir diğer husus, Saffâr'ın ve dedesi Ebû Nasr Saffâr'ın kelâm ilminin gerekliliğini savunmalarıdır. Bilindiği üzere onun mensup olduğu Saffârî ailesi, bir dönem Buhara'da etkin bir konum elde ederek Buhara Hanefî âlimlerinin reisliği görevini elinde bulundurmuştur. Oysa Sencer tarafından Saffâr'ın 495/1102 yılında sürgüne gönderilmesinden sonra Buhara Hanefî âlimlerinin reisliği Âl-i Saffâr'dan Abdülazîz b. Ömer b. Mâze'nin mensup olduğu Âl-i Burhan'a geçmiştir. Saffâr sülâlesi kelâm müdâfii iken 141 yıl Mâverâünnehir'de dinî kurumların gücünü elinde bulunduran Âl-i Burhan'dan mütekellim bir âile ferdi bilinmemektedir. Muhtemel bu aile, kelâma soğuk duran *Fakih Hanefiler* tarafında yer almaktadır. Bu âilenin egemen olduğu dönemde bölgede kelâm ilminin gelişimin durumu incelenirken bu husus da dikkate alınmalıdır.¹⁵¹

Saffâr, itikâdî konuların savunulması ve bâtil inançların reddedilmesi amacıyla tartışma yapılmasını gerekli görmekte ve "belli kurallara" uyulması şartıyla bunun dinen yasak olmadığını savunmaktadır. O, tartışma metodunu "münâzara" kavramıyla ifade etmekte, "cedel" adlandırmasını ise özellikle kullanmamaktadır. Birini sert bir yere düşürmek, düşmanlık veya tartışmada çetin olmak gibi anlamlara gelen cedel kelimesi, *dialektik* kelimesinin Arapça karşılığıdır. Mantıkta cedel,

¹⁵¹ Âl-i Saffâr ve Âl-i Burhan hakkında bk. Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi", 87-93.

“meşhur olan ve doğru kabul edilen öncüllerden oluşmuş kıyas” demektir. Felsefe ve kelâmda genellikle “bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı” olarak tanımlanır. Bir kısım İslâm âlimleri, âyetlerde ve hadislerde yasaklanan tartışma ile dinen emredilen tartışmayı farklı kelimelerle ifade etmeyi tercih etmişler ve olumsuz anlam yükledikleri felsefi arkaplana sahip “cedel” adlandırmasını tercih etmemişlerdir.¹⁵² Saffâr da cedel adlandırması yerine “münâzara” kavramını kullanır. Buna karşın Gazzâlî’nin etkisi ile mantık ilminin kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte bu metot ve isimlendirme, kelâmcılar arasında kabul görmüştür.

SONUÇ

Saffâr, kelâm ilminin dinen meşrû olduğunu ve öğrenilmesi gerektiğini ayrıntılı şekilde ele almakta ve savunmaktadır. Ortaya koyduğu sistematik kelâm müdâfaası incelendiğinde, onun Mâtürîdî âlimleri içinde kelâm ilminin savunulmasına müstakil ve hacimli bir bölüm ayıran ve bu konudaki görüş ve izahlarıyla öncü rolü üstlenen bir kelâmcı olduğu anlaşılır. Zira her ne kadar İmam Mâtürîdî, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi Mâtürîdî âlimleri kelâm ilminin dinen sakıncalı olmadığını savunmuş olsalar da kelâm müdâfaası, onların eserlerinde müstakil bir başlık altında ve ayrıntılı şekilde yer almaz. *Telhîşü'l-edille*, bu açıdan eşsiz bir Mâtürîdî kaynağıdır.

Saffâr’ın aktardıkları; kelâm ilminin öğrenilmesi, öğretilmesi ve kelâmcıların toplumdaki rolü konusundaki tartışmaların, V. (XI.) ve VI. (XII.) yüzyıllarda Mâverâünnehir’de canlılığını koruduğunu gösterir. Dolayısıyla onun bu konudaki çabası, toplumsal tabanı güçlü olan kelâm karşıtlığını aşmaya dönük bir uğraştır. Müdâfaasını karşısındaki güçlü bir muhalafete karşı ortaya koyduğu için savunusu tutarlı ve ilmî derinliğe sahiptir.

Saffâr kelâm müdafâasını Ashâbü'l-hadis mensuplarına karşı değil, *Fakih Hanefîler*’e karşı kaleme aldığını düşünmekteyiz. Bu tespit, o dönemde kaleme alınan Hanefî fıkıh eserlerinde yer alan bilgilerle de doğrulanmaktadır. Bu noktada ulaştığımız sonuçlara göre Mâverâünnehir

¹⁵² Cedel ile münâzara arasındaki farklar için bk. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur’ân-ı Kerîm’de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983), 12-16.

bölgesinde çoğunluğu oluşturan Hanefî fakihleri, kelâm ilmine bakışlarına göre iki gruba ayırmamız gerekmektedir: Kelâm ilmiyle ilgilenen *Mütekellim Hanefiler* ve kelâm ilmine mesafeli duranlar *Fakih Hanefiler*.

Mütekellim Hanefiler akla kendi alanında bilgiye ulaşmada bağımsız bir rol tanırken; *Buhara İmamları* olarak atıf yapılan *Fakih Hanefiler*, akla sadece nakil bağlamında anlama ve yorumlama yetkisi tanımaktadır. *Mütekellim Hanefiler*, Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmini ve yöntemini değil, ehliyetsiz kişilerin bir sonuca ulaşması mümkün olmayan tartışmaları hoş karşılamadığını düşünmektedir. Kaynaklarda görüşlerine “ashâbımızdan muhakkik olanlar” şeklinde atıf yapılan kelâmcı yönü ağır basan Hanefî âlimler, bu grubu oluşturur. *Mütekellim Hanefiler*, ayrıca yöntemsel olarak aklın kendi bilgi alanında bilgiye ulaşma gücü olduğunu kabul etmektedir. Mâtürîdî, Rüstüfeğnî, Beşâğarî, Ebû Bekir el-İyâzî, Ebû Seleme es-Semerkandî, İbn Yahyâ, bu geleneğin öncüleridir.

Bölgede çoğunluğu oluşturdıkları anlaşılan *Fakih Hanefiler* ise Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'a kelâm ilmiyle ilgilenmeyi ve bu alanda münâzara yapmayı yasakladığına dair rivayeti aynen benimseyerek, kelâm ilmiyle ilgilenmenin tavsiye edilen bir uğraş olmadığı hususunda birleşmişler ve bunu fıkıh kitaplarında açıkça belirtmişlerdir. *Fakih Hanefiler*, genel olarak imanın mahlûk olmadığını, dil ile ikrarın iman tanımında yer aldığını, haberî sıfatların te'vil edilmemesinin daha doğru olduğunu, peygamberin daveti olmadan sadece akla dayanılarak Allah'a inanma yükümlülüğünün başlamayacağını ve fetret ehlinin sorumlu olmadığını düşünmektedir. *Fakih Hanefiler*, şahsî yaşantılarında da bu yönde davranarak kelâm eseri telif etmedikleri gibi kelâmî tartışmalara dâhil olmaktan da uzak durmuşlardır.

Batı Katahanlılar döneminde *Fakih Hanefiler*'in kelâmı bile mekruh görmeye başlaması, diğer ilimlerin özellikle felsefî ilimlerin dışlanmasına kanaatimizce zemin oluşturmuştur. Zira kelâm mekruh ve yasak ise felsefî ilimlerin hiçbir şekilde meşrûiyeti zaten söz konusu olamaz. Dolayısıyla Sâ mânîler döneminden sonra ilmî ve fennî alanda yaşanan gerilemenin altında Hanefiler'in din anlayışındaki bu değişimin etkisi de araştırılmaya değer bir konudur. Zira bazı Hanefiler, akla değer veren bir Ebû Hanîfe tasavvurundan kelâmı yasaklayan Ebû Hanîfe düşüncesine doğru

savrulmuşlardır. Günümüze uzanan tarihsel süreçte, *Mütekellim Hanefiler*'in değil, *Fakih Hanefiler*'in etkin olduğu söylenebilir.

Mütekellim Hanefiler içinde yer alan Saffâr'ın Ebû Hanîfe, Muhammed eş-Şeybânî, Ebû Yûsuf ve Hanefî mezhebinin diğer ilk nesil âlimlerinin görüşlerini sathi bir bakış açısı ile değil, aktarılan rivayetlerin içeriği ile gâye ve maksatlarını dikkate alarak yorumlamaktadır. Bu bakış açısı onu, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin mutlak anlamda kelâm ilmini yasakladıkları sonucuna götürmüştür. Oysa Batı Karahanlılar döneminin diğer *Fakih Hanefileri* örneğin kelâm ilminin meşrûiyeti konusunda Ebû Hanîfe'nin risâlelerine aykırı bir noktada konumlanmışlardır. Âyet ve hadisleri gâye ve hikmetlerine göre değerlendirmeyi savunan *Fakih Hanefiler*'in Ebû Hanîfe ve talebelerine nisbetle aktarılan kelâm aleyhtarı ifadeleri neden eleştirel okumaya tabi tutmadıkları oldukça düşündürücüdür. Kanaatimizce dinî bir hükme ulaşırken kullanılan yöntem, tutarlı şekilde delil olarak kullanılan tüm rivayetler için kullanılmalıdır.

Kelâm ilmini savunurken Saffâr'ın kullandığı yöntem, Ebû Hanîfe'nin stratejisinden farklıdır. Ebû Hanîfe ortaya çıkan yeni durum karşısında kelâm ilmine ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedir. Oysa Saffâr, bid'atçılıkla suçlanan kelâmcıları, başta Hz. İbrâhim olmak üzere peygamberlerin, hatta sahâbe ve tabiîn âlimlerinin inançla ilgili konularda akıllarını kullandıklarını ve tartışma yaptıklarını ispatlamaya gayret ederek müdâfaa etmektedir. Bu kapsamda o, Kur'an-ı Kerîm'in susmayı değil; düşünmeyi ve en güzel şekilde tartışmayı emrettiğine vurgu yaparak inanç esaslarını açıklama ve savunma görevini üstlenen bu ilmin, bid'at veya haram olarak nitelenemeyeceğini belirtir. Onun müdâfaa yöntemi, İmam Eş'arî'nin kullandığı metodun daha gelişmiş şekli olarak ifade edilebilir.

Sistematüğini kendisi belirtmese de Saffâr'ın kelâm müdâfaasının izah, ispat ve reddiye olmak üzere üç temele dayandığı anlaşılmaktadır: İzah: Kelâm ilminin tanımı, isimleri, değeri ve dinî ilimler içindeki yeri konusunda bilgi vererek, buradan kelâm ilmin gerekli ve önemli olduğunun açıklanması. İspat: Kelâm ilminin dinî temellerinin Kitap, Sünnet ve Selef-i Sâlihîn uygulamasından ortaya konulması ve bu sayede dinen meşrû olduğunun belirtilmesi. Reddiye: Kelâm ilminin değerini ve dinî meşrûiyetini zayıflatma amacı taşıyan iddiaların cevaplanması.

Saffâr, kelâm ilmini “hakkı/Allah’ı/dinin temel ilkelerini delile dayanarak bilmek” şeklinde tanımlayarak, belirtilen görevi ifa eden bir ilmin haram veya mekruh görülmesinin ve bu ilimden yüz çevrilmesinin doğru olmadığını ispatlamaya gayret eder. Eş’arî kelâmcısı Teftâzânî’nin Semerkant’ta tamamlandığı *Şerhu’l-Makâşid* adlı eserinde yer verdiği “kelâm, dinî akîdeleri yakinî delillerle bilmektir” şeklindeki tarif, Saffâr’ın kelâm tanımını akla getirmektedir.

Saffâr’ın kelâm müdâfaası kapsamında ortaya koyduğu açıklamalar sonraki bazı âlimler tarafından benimsenmiştir. Örneğin Mâtürîdî kelâmcısı Siğnâkî onun kelâm adlandırması konusundaki izahlarını, *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd* adlı eserinde aynen aktarmaktadır.

Saffâr, bu ilmin kullandığı yakine ulaştıran kesin deliller itibariyle “kelâm” ismiyle anılmasının yerinde ve doğru olduğunu düşünmektedir. Bu görüş, daha sonra başka kelâmcılar tarafından da savunulmuştur. Örneğin Teftâzânî’ye göre kelâmı kullanan delillerin kuvveti sayesinde sanki “Söz budur, diğer bilinenler değil” denilmiş olmaktadır. Dolayısıyla kelâmın, kesin delillere dayanan bu ilme isim olarak verilmesi yerindedir.

Saffâr, din ve inanç konularında, yöneltilen sorular ve itirazlar karşısında susmanın değil, cevap vermenin Kur’an’da öğretilen yöntem olduğunu belirtir. Kelâm ilminin üstlendiği görev ise peygamberlerin yerine getirdiği, Kur’an’da örnekleri aktarılan ve dinen meşrû ve yapılması istenilen, bu savunma faaliyetidir. Onun düşünce tarzı ve kelâm savunusu, İmam Mâtürîdî’ninkine benzemektedir. Mâtürîdî, “Peygamberler ve bizler, kâfirleri İslâm’a ve tevhid inancına davet etmekle emrolunduk. Bu davet yapıldığında muhataplar delil ve açıklama isteyecekler ve tartışma kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle kelâmî konularda konuşma ve tartışmalar mahzurlu değildir, mübahdır” demektedir. Mâtürîdî ve Saffâr’ın kelâm müdâfaasında ortaya koyduğu bu düşünce tarzı, ilerleyen süreçte Sâbûnî ve Fahreddin er-Râzî tarafından da tekrarlanmıştır. Sâbûnî’ye göre Kur’an’da inkârcılara karşı ortaya konulan deliller ve özellikle Hz. İbrâhim’in inancını savunmak amacıyla yaptığı münâzara, kelâm ilminin meşrûyetini ve gerekliliğini göstermektedir. Benzer şekilde Râzî’ye göre de kelâmın üstlendiği görev, Kur’an’da yapılan ve peygamberlere emredilen bir faaliyetten ibarettir. Bu açıdan düşünüldüğü takdirde kelâmın

öncülüğünü peygamberler yapmıştır. Böyle bir uğraşın bid'at kabul edilmesi anlamsızdır.

Saffâr; Ebû Hanîfe'nin, oğlu Hammâd'ı kelâmî tartışmalardan sakındırmasını, inatlaşmaya dayanan tartışmaları doğru bulmamasına bağlamaktadır. Yoksa Ebû Hanîfe kelâm ilmini öğrenmeyi ve kelâmî tartışmalar yapmayı tamamen yasaklamış olamaz. Ona göre Ebû Hanîfe'nin bu tavrı, tartışan kişilerin bu konuda bilgisiz olmaları, münâzaranın inatlaşmaya dönüşmesi ve tartışmanın bir sonuca varmasının mümkün görünmemesinden kaynaklanır. Saffâr'ın bu yorumu, Taşkoprizâde Ahmed Efendi tarafından *Miftâhü's-sa'âde*'de, Ali el-Kârî tarafından ise *Minehü'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber* 'de olduğu gibi aktarılır.

Araştırma süresince istifade edilen Hanefî-Mâtürîdî geleneğine ait kaynakların çoğunun, hatta Ebû Hanîfe'nin risâlelerinin tahkiki neşirlerinin yapılmamış olmasının büyük bir eksiklik olduğu bir kez daha müşahede edilmiştir. Bu alanda kapsamlı bir tahkik projesinin yürütülmesinin gerekliliği değerlendirilmektedir. Ayrıca Hanefî-Mâtürîdîler'in din anlayışının doğru olarak anlaşılabilmesi için tarihsel süreç içinde ortaya çıkan farklı "Ebû Hanîfe tasavvurları" tespit edilmelidir. Hanefî fıkıh literatürü ve menâkıb eserleri bu açıdan önemli veriler içermektedir.

KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî, Nûreddîn. *Minehü'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1997.
- Apaydın, H. Yunus. "Zâhiriyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 93-100. Ankara: TDV Yayınları.
- Bedir, Murteza. "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3, sy. 4 (2005): 27-84.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. nşr. İlyas Çelebi. İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 2000.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. nşr. Yûsuf Abdürrezzak. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1368/1949.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Coşkun, İbrahim. "Kelâm Karşıtı Ehl-i Sünnet'in Usûlü'd-dîn Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları." *Marife Dergisi* 5, sy. 3 (2005): 149-74.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.
- Demir, Abdullah. "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi." Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l-ebsa*. nşr. M. Zâhid Kevserî-trc. Mustafa Öz, 43-66. *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1992.
- Ebû Hanîfe. *el-Âlim ve'l-müte'allim*. nşr. M. Zâhid Kevserî-trc. Mustafa Öz, 12-42. *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe. *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ 'Osmân el-Bettî 'âlimi ehli'l-Başra*. nşr. M. Zâhid Kevserî-trc. Mustafa Öz, 78-85. *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1992.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Risâle fi istihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-kelem*. nşr. Richard J. McCarthy, 87-97. *The Theology of al-Ash'arî* içinde, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *İhşâ'ü'l-'ulûm*. nşr. Osman M. Emîn. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1350/1931 1949.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. İbrahim Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Kıstâsü'l-müstakim*. nşr. Victor Chelhot. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-aşvâl*. nşr. Cemîl Salîbâ-Kâmil Ayyâd. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1967.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustaşfa: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. trc. Yunus Apaydın. 2 cilt. Kayseri: Rey Yayınları, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. trc. Ali Arslan. 4 cilt. İstanbul: Merve Yayınları, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mi'yârü'l-'ilm*. nşr. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1961.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. nşr. Abdülhamîd Hendâvî. 4. cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Herevî, Hâce Abdullah b. Muhammed. *Zemmü'l-kelem ve ehlih*. nşr. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed el-Ensârî. 5 cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-es-eriyye, 1419/1998.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûreddin. *Mecma'u'z-zevâ'id*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fadlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*. nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- İbn Ebü'l-İz, Ali b. Alâeddîn. *Şerhu'l-'Akîdeti't-Taḥāviyye*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987.

- İbn Haldun. *Mukaddime*. trc. Süleyman Uludağ. 2 cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. nşr. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1388/1969.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 6 cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed. *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İbn Yahyâ. Şerhü Cümeli uşûlî'd-dîn. Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1648/2, vr. 18^a-168^b.
- Îcî, Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîlâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- İhvân-ı Safâ. *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ ve hullâni'l-vefâ*. nşr. Butrus el-Bustânî. 4 cilt. Beyrut: y.y., 1376-1377/1957.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Kelyânî. Kahire Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1381/1961.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz. *Tertîbü'l-medârik*. nşr. Ahmed Bekîr Mahmûd. 3 cilt. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1387/1967.
- Kâdîhan, Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özkendî. *Fetâvâ Kâdîhân*. nşr. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1865.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*. Tahran Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâyı Millî Ktp., nr. 1385.
- Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*. Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, vr. 1^a-217^b.
- Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv. 5 cilt. Kahire: Hicr li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1413/1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi* [er-Risâletü'l-Kuşeyriyye]. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Makdisî, Hasan b. Ebî Bekir el-Hanefî. *Gâyetü'l-merâm fî şerhi Bahri'l-keîlâm*. nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil - Muhammed Seyyid Ahmed Şehhâte. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.
- Molla Hüsrev. *Dürrerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-aḥkâm*. 2 cilt. Âsitâne: Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, 1317.

- Necmeddin en-Nesefî, Ebû Hafs. *el-Ğand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*. nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Murabba: Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-kelâm*. nşr. Veliyyüddîn M. Sâlih el-Farfûr. Dimeşk: Mektebetü'l-Farfûr, 1421/2000.
- Nisâbü'rî, Ebû'l-Kâsim Selmân b. Nâsır. *el-Ğunye fî'l-kelâm*. nşr. Mustafa H. Abdülhâdî. 2 cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Özel, Ahmet. "Mâlik b. Enes." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27: 506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. "V. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003): 49-85.
- Özervalı, M. Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 (2003): 39-63.
- Özervalı, M. Sait. "el-Has ale'l-bahs." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 270-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Ehli Sünnet Akâidi* [Uşûlü'd-dîn]. trc. Şerafeddin Gölçük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Uşûlü'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1401/1981.
- Rudolph, Ulrich. *Mâturidî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*. trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Sâbûnî, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. nşr. Muhammed Aruçi: İSAM Yayınları, 1434/2013.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-cinân, 1408/1988.
- Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânül-uşûl fî netâ'ici'l-uşûl*. nşr. M. Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1418/1997.
- Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Mülteka fî'l-fetâva'l-Hanefiyye*. nşr. Mahmûd Nassâr-Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/2000.
- Şeyh Nizâm v.dğr. *el-Fetâva'l-Hindiyye: el-Fetâva'l-Âlemgîriyye*. Abdurrahân, Abdüllatîf Hasan. 6 cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000.
- Siğnâkî, Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali. *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd*. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3893, vr. 1^a-215^a.

- Sönmez, Kutlu. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makâşid*. nşr. Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-'Aķā'idi'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Türcan, Galip. "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki." *Marife Dergisi* 5, sy. 3 (2005): 175–93.
- Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdilhamîd. *Lübâbü'l-keîâm*. nşr. M. Sait Özervarlı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.
- Üstüvâî, Sâid b. Muhammed. *Kitâbü'l-İ'tikâd: 'Aķidetün mervîyyün 'anhü el-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe*. nşr. Seyit Bahçivan. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.
- Zahîrüddîn Buhârî. "Fetâvâ'z-Zahîriyye." *Millet Ktp.*, nr. 34 Fe 1051, vr. 1^a-487^b.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 503-536

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 503-536

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Mantık - Matematik İlişkisi Bağlamında Geçerli Kıyas Kalıplarının Venn Şeması ile Gösterimi ve Yorumlanması

Venn Scheme Presentation and Interpretation of Syllogism Patterns with
Respect to Logic- Mathematics Relationship

Kamil Kömürcü *

Halit Kıras **

ÖZ

“Mantık - Matematik ilişkisi bağlamında geçerli kıyas kalıplarının Venn şeması ile gösterimi ve yorumlanması” adını taşıyan bu çalışmada kıyas kalıplarını matematiksel bir gösterim şekli ile daha sembolik hale getirmeye ve farklı bir bakış açısı sunmaya çalış-

ABSTRACT

In this work that is titled “Venn Scheme Presentation and Interpretation of Syllogism Patterns with Respect to Logic- Mathematics Relationship”, we try to make the Patterns of syllogism more symbolic using mathematical representation techniques and thus provide a different perspective. The first section is named as “Logic- Mat-

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Mantık Anabilim Dalı.

Associate Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Programme in Philosophy and Religious Studies, Department of Logic.

Sivas/Turkey (e-mail: kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr).

** Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı /Instructor, Ministry of Education.

Sivas/Turkey (h_kiras@hotmail.com).

♦ Bu makale “Mantık - Matematik İlişkisi Bağlamında Geçerli Kıyas Kalıplarının Venn Şeması ile Gösterimi ve Yorumlaması”, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye, 2016) adlı çalışmadan elde edilmiştir.

♦ This article is extracted from master thesis entitled “Venn Scheme Presentation and Interpretation of Syllogism Patterns with Respect to Logic- Mathematics Relationship”, (Master Thesis, University of Cumhuriyet, Turkey, 2016).

♦ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*’nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

♦ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.85868>

Kabul T. / Accepted Date: 06/06/2016

Geliş T. / Received Date: 29/03/2016

Yayın T. / Published Date: 15 Haziran /June 2016

tık. İlk olarak kısaca mantık matematik ilişkisini ele aldık. Ardından özetle kıyas üzerinde durduk. Daha sonra gösterim şeklinin sembolik olması sebebiyle ana hatlarıyla sembolik mantığın tarihçesi, yapısı, gelişimi ve Venn şemaları hakkında bilgi verdik. Son olarak önceki bölümde verilen örnekleri Venn şeması yöntemi ile göstermeye çalıştık. Sonuçta ise ulaşılan kanaatlere yer verdik.

ANAHTAR KELİMELE: Mantık, Matematik, Kıyas, Venn şeması, Gösterim.

hematics Relationship” and here, how the interaction between logic and mathematic sciences has taken place in the historic process has been summarized. Then we stand on syllogism briefly. Followingly shares the same name with the thesis since the proposed representations will be taken into consideration here. Since mathematical representation is symbolic, we outline the history of symbolic logic, its structure and historical progress. Then, we compile the necessary information regarding Venn schemes. Finally, we show the examples given in the previous section using Venn scheme representation. In the conclusion we are reevaluated the datas.

KEYWORDS: Logic, Mathematics, Syllogism, Venn, Presentation.

SUMMARY

Every discipline has its own subjects, principles and problems. Therefore it can be said that sciences has autonomy. However this should not mean that a science is completely unrelated to other sciences. There are connections and similarities between disciplines. Logic and Mathematics are such two disciplines that have common ground. Being both theoretical, logic and mathematics are in close relation considering the proof methods and their endpoints. Although these two disciplines have been considered separately until the modern age, this has changed since the 19th century. After this century, there have been studies on the assumption that mathematics and logic are interrelated.

For example, British logicians such as De Morgan (1806-1876), George Boole (1815-1864) and Stanley Jevons (1835-1882) tried to rebuild logic by exemplifying mathematics but failed. The reason behind this should be that they neglected that logic has broader foundations than mathematics.

A new approach with an opposite perspective than the above mentioned efforts was successful. According to this approach, logic serves as the foundation of mathematics and therefore a healthy relationship could be established between the two disciplines. This perspective was owned

by Bertrand Russell (1872-1970) and Alfred North Whitehead (1861-1947). They suggested this new approach in their book *Principia Mathematica*.

Another approach involves the reduction of the two sciences to each other and there have been people even defending the equality of the two. These and similar studies lead to logic being more mathematics like and mathematics having logical properties. After all this process, logic and mathematics are unanimously accepted to be closely related. The foundation of this relation has the proof concept in its core. Because both disciplines aim proofs. For instance, the initial subject of logic is the realization of proofs. The most accepted and effective method of proof is syllogism. For this reason, the most important subject of logic is syllogism. Syllogism, on the other hand, is based on deduction. There is a similar situation in mathematics because in it too one can reach the absolute proof using deduction. However, while in logic the proof is made using verbal concepts, words and symbols; in mathematics it is done using numbers. Returning to syllogism, the founding subject of proof in logic, it is a reaching to a conclusion based on two or more premises that are accepted to be true. The most correct one of this is called the predicative absolute (categorical) syllogism. Aristoteles, the founder of logic science, and his followers especially considered this type of syllogism. This type of syllogism have 64 patterns based on the quality and quantity of the constructing premises and 256 patterns depending on 4 schemes and places of the middle term. Only 19 types are found to be valid considering the rules of the predicative absolute syllogism and the special conditions of the schemes.

The subject of this survey is the Venn representation of these 19 patterns, which are quite important in showing the relation of logic and mathematics. Additionally, it is also mentioned how this method will help the logic education and how it can be interpreted based on this purpose. In our work, we observed the positive and negative aspects of our work in terms of education and teaching, just like any other method. Let's first talk about its positive sides. In institutions where a verbal oriented education is dominant, there is a bias towards sciences that involve numbers such as mathematics. The syllogism patterns that the logic science has, by being symbolically represented can be important in reducing this

bias. It can be useful that this method is graphically, and thus differently shown.

The afore mentioned method will be a lot more helpful and easy to understand for the people that have undergone a quantitative education and have background in such fields. For the teacher as well this is useful to teach to such audience. Considering the teaching techniques, this method is more constructive compared to the classical memorization techniques and compatible to the existing teaching methods.

Considering the downsides of the method, Venn representation requires extra drawings and information in contrast to the classical method. Thus it can be said that this method may result in some loss. Additionally the miscarriage resulted by the combination of sketches, scans and shapes can cause the final result to be wrong.

To an audience with a verbal education who lacks a quantitative background with a bias towards mathematical representations and processes and used to a memorization based education system thus less conforming to the constructive education, this method may bring trouble and loss of time. For the teacher, this method may result in the loss of energy and time as well.

As a result, this method may be valuable to be given alongside with the classical method. In this manner, the two methods will complement each other with respect to the understanding style of the student and thus may make teaching more successful.

GİRİŞ

Doğru düşünme sanatı olarak tanımlanan mantık sözel ispata, mantıkla birçok benzerlikleri olan matematik ise sayısal ispata dayanır. Mantıkla matematik arasındaki ilişki onların ispat yöntemleri için ne kadar geçerlidir? Benzer ispat yöntemleri her iki bilimde de kullanılabilir mi? Yani bir anlamıyla sayılar ya da şekiller kullanarak mantıksal bir ispat yapılabilir mi? gibi sorular aralarında bir takım ilişkiler barındıran bu iki bilimin ispat yöntemleri arasındaki benzerlikler tartışılırken sorulabilir.

Bu çalışmada matematiksel şekiller kullanılarak mantıksal bir ispatın yapılıp yapılamayacağı meselesini ele aldık. Bu amaçla mantık matematik ilişkisi bağlamında, kıyasın geçerli kalıplarını şemalarla göstermeyi denedik. Böyle bir incelemenin yapılmasında, aslında çok iç içe olan,

hatta uzun bir zaman birbirlerine indirgenmeye çalışılan, özdeş oldukları fikri dâhi ortaya atılan bu iki bilim dalının özellikle bizim ülkemizde kimi zaman çok ayrı alanlar gibi görülmesi ve mantıksal gösterimlerde matematiksel öğelerden yeterince yararlanılıyor olmaması etkili oldu.

Konuyu üç aşamada ele aldık. İlk aşamada özet olarak mantık ve matematik ilişkisi, daha sonra kısaca kıyas ve unsurları, son olarak da kıyas kalıplarının Venn şeması ile gösterimi incelendi. İlk olarak mantık ve matematiğin ne olduğu, benzerlikleri, aralarında gelişen ve zamanla değişen ilişki, birbirlerine olan katkıları ortaya konmaya çalışıldı. İkinci olarak çıkarımlardan hareketle kıyasın ne olduğunun ve geçerli kalıplarının tespiti yapıldı. Son aşamada ise ilk önce kısaca sembolik mantığın mahiyeti üzerinde duruldu ve geçerli kıyas kalıpları Venn şemaları üzerinden gösterilmeye çalışıldı. Daha sonra bu gösterimlerin yorumlanması anlamında dört şeklin her birinin ardından kısa değerlendirmeler yapıldı. Çalışmanın sonuç kısmında ise inceleme boyunca ulaşılan kanaatlere yer verildi. Bunun yanında kıyasın geçerli kalıplarının gösterilmesinin olumlu ve olumsuz yönleri gösterilerek mantık öğretimine olan katkıları belirlenmeye çalışıldı.

1. MANTIK VE MATEMATİK

1.1. Mantık

Mantık bilimi, zihnin hiçbir işte hata yapmayacağı, yanılmayacağı ve kural dışına çıkmayacağı bir şekilde bilinmeyenini doğru olarak bilmesini sağlayan metot ve kuralları öğreten bir bilim dalını (sanat) meydana getirme isteğiyle oluşturulmuştur.¹ Bu istek insanlığın yaratılışı kadar eskidir.² Bu sebeple mantığı ilk dile getiren değil ama bilim olarak sistemli hale getiren kişinin Aristoteles olduğu söylenebilir.

Aristoteles'in kesin bir ispat yöntemi ortaya koyma ihtiyacı temelinde kendisinden önceki filozofların ileri sürdükleri görüşlerde ve düşüncelerini savunmada bağlı kaldıkları temel ilkelerinin olmamasından, ayrıca onun bilimsel bilginin koşullarını ortaya koymaya duyduğu gereksi-

¹ Hüseyin Çaldak, "Mantık Sanatı ve Faydaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy.1 (2001): 418.

² İbrahim Çapak, "İslam Dünyasındaki Mantık Çalışmalarına Genel Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004): 25.

nimden kaynaklanmıştır.³ Aristoteles'ten önce Elea Okulu ve Sofistler mantık biliminin sistemleştirilmesi için hazırlık çalışmaları yapmışlardır. Onların münakaşaları ile dikkat, mantıklı düşünme üzerine çekilmiştir.

İslam dünyasında ise asıl mantık çalışmaları Fârâbî ile başlar. Fârâbî mantık sanatının İslam âleminde gerektiği kadar anlaşılmasında büyük hizmette bulunmuştur. Bu sebeple ona Aristoteles'ten sonra ikinci öğretmen anlamına gelen 'muallim-i sâni' denilmiştir.

Mantık, sözcüğünden iki şey anlaşılır. Birincisi doğru düşünme tarzı olarak mantık, ikincisi ise bu doğru düşünme tarzını kendine konu edinen bilim olarak mantık.⁴ Mantıklı düşünme ile mantık bilimi arasında sıkı bir ilişki vardır. Mantık, mantıklı denen düşünme tarzını kendisine konu olarak alan bilime verilen addır. Başka bir deyimle mantık bilimi, mantıklı düşünmenin düzenli olarak tespitinden ibarettir. Dolayısıyla mantık kelimesi hem bir bilime ad olarak hem de bir düşünme tarzını belirtmek için kullanılır.⁵

Mantık kelimesi, Yunanca 'logike' kelimesinin Arapça tercümesidir.⁶ Mantık adı 'nutk' kelimesinden türetilmiştir. Arap dilinde bu kök konuşmak, söylemek anlamına gelir.⁷ Bu iki temel anlama ek olarak 'nutk' kelimesine yalnızca insanlarda bulunan ve yaratılış itibarıyla sahip olunan ruh kuvveti anlamı da yüklenmiştir.⁸

Genel olarak ifade edecek olursak mantık; çıkarımların geçerliliği ile önerme kümelerinin tutarlılığını denetleyen veya geçerlilik ile tutarsızlığı belirleyen kuralları konu edinen yöntem⁹, bilinenden bilinmeyene ulaştıran metoda¹⁰, doğru düşüncelere, hakikate ulaşmak ve yanlış düşüncelerden yani hatadan sakınmak için başvuracağımız kurallara, hakikate sevk eden zihin işlemelerine denir. Mantık, doğru düşünme kuralla-

³ İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 48.

⁴ Kadir Çüçen, "Mantığın Kaynağı Problemi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, (1999): 83.

⁵ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: İnsan Yayınları, 2009), 18.

⁶ Öner, *Klasik Mantık*, 17.

⁷ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 11; Çapak, İbrahim, *Anahatlarıyla Mantık*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 11.

⁸ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Ateş, (Ankara: Vadi Yayınları 1999), 61.

⁹ Teo Grünberg, *Sembolik Mantık El Kitabı*, (Ankara: Metu Yayınları, 2000), 2.

¹⁰ Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 12.

rının ve biçimlerinin bilgisidir ve düşünme yasalarının bilimidir¹¹. nasıl düşünmeliyim ki düşüncelerim doğru olsun veya yanlışla düşmeyeyim? İşte bunları bize öğretecek olan doğru düşünmenin, doğru bilgi edinmenin yollarını gösteren, insan aklını yanlıştan kurtarmanın yöntemini ve kurallarını ortaya koyan ¹² bilim mantıktır.

Mantık bilim midir, yoksa sanat mıdır? tartışması oldukça eskidir. Aristoteles'in sınıflamasında mantık bir bilim olarak değil daha çok âlet, giriş, metodoloji, araç (Organon) olarak ele alınır.¹³ Dolayısıyla bilimlerin içine dâhil edilmez. Aristoteles yorumcularının çoğu da meseleye böyle bakarak kendi bilim sınıflamalarında da mantığa bilimler arasında yer vermekten kaçınarak ve onu Aristoteles gibi bir âlet, bütün bilimlere veya genel olarak doğru düşüncenin kendisine giriş olarak görmüşlerdir.¹⁴ Uzlaştırmacı bir yoruma göre bu tartışmanın kaynağı mantığın her iki alanda varoluşundandır.¹⁵

1.2. Matematik

Matematiğin hâlâ herkesçe kabul gören bir tanımı, belki de bir tanım cümlesine sığdırılamayıştan ötürü yapılamamıştır. Yapılan tanımlar matematiği bir veya birkaç yönüyle anlatmış, belirli alanlarını öne çıkarmıştır.¹⁶ Bazıları için matematik bir hesaplama tekniği, bazıları için kesinliğe götürecek tek yol, bazıları için bilimin hizmetinde bir kurallar topluluğu, bazılarının göre ise bilimlerin üstünde yer alan en yüksek denetleme yeridir.¹⁷

Matematik kelime olarak eski Yunanlılar tarafından söylenmiş bir tabirin tercümesidir. Yücel, eski Yunancada 'mathemata' kelimesinin 'ilimler' anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹⁸ Matematiğin bazı tanımları şu şekildedir:

¹¹ Öner, *Klasik Mantık*, 18-19; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 12-13.

¹² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), 210.

¹³ İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe - Bilim İlişkisi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, sy. 2 (2002): 356.

¹⁴ Bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 61.

¹⁵ Öner, *Klasik Mantık*, 19.

¹⁶ Murat Altun, *Matematik Öğretimi* (Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 2005), 1.

¹⁷ Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2011), 351.

¹⁸ Hasan Ali Yücel, *Sûrî ve Tatbîkî Mantık* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1935), 48.

1. Matematik dedüktif / kanıtlamacı bir bilimdir.¹⁹
2. Saf matematik başlı başına bir bilim olmaktan ziyade, bütün bilimler için bugün zorunlu bir araçtır.²⁰
3. Matematiğin insan deneyiminin bir parçası olduğu, yaşamın pratik ihtiyaçlarından doğduğu kolayca söylenebilir.²¹
4. Matematik, kavramların esaslı karakterlerini ortaya koyan önermelerdir.²²
5. Matematik ideal bir ilimdir. Tamamıyla kesindir ve pratiğe indirgenebilir bu da onun faydasını ortaya çıkarır.²³
6. Matematik bir soyutlama bilimidir ve matematik kavramlar soyutlama sonucu elde edilir.²⁴
7. Matematiksel bilgi, deneye dayanmayan ama deneyle doğrulanabilen bir bilgidir.²⁵
8. Bilimi de kapsayan tüm uygulama alanlarında matematik bir anlatım ve çıkarsama aracıdır.²⁶
9. Geçerli bir çıkarımın sonucunu, öncüllerinden çıkarma işlemidir.²⁷

Görüldüğü gibi tanımlar arasında bir uzlaşma olmayıp bunlardan bazıları matematiğin faydası, bazıları diğer bilimler için araç oluşu, bazıları da onun nasıl doğduğu üzerine yapılmıştır.

Matematiğin bilimler için önemi çok büyüktür. Bu önem iki yönden kendini göstermektedir. Matematik, bilimsel bulgu ve yasaları açık, kesin ve kısa ifade etmek için ideal bir dil işlevi görür. Matematik bilimsel hipotez veya teorilerin doğrulanma işlemi için gerekli gözlenebilir sonuçlarını ortaya çıkarmada vazgeçilmez bir araçtır.²⁸

Bilim ve ona dayalı teknolojinin giderek artan ölçülerde etkilediği, hattâ biçimlediği çağdaş yaşamda matematiğin değeri tartışılmaz bir

¹⁹ Özlem, *Mantık*, 353.

²⁰ Nezehat Kulen, *Mantık* (İstanbul: Kulen Basımevi, 1932), 143.

²¹ Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 11-18.

²² Komisyon, *Mantık* (Ankara: 1996), 32.

²³ Hatemi Seniğ Sarp, *Mantık Hulusa ve El Kitabı* (Ankara: Muallim Ahmet Halit Kitabevi, 1942), 31.

²⁴ Altun, *Matematik Öğretimi*, 5.

²⁵ Altun, *Matematik Öğretimi*, 5.

²⁶ Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, 12.

²⁷ Grünberg, *Sembolik Mantık El Kitabı*, 133.

²⁸ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 43.

konudur. En azından sayma, toplama, çarpma gibi temel hesaplama işlemlerini bilmeksizin kişinin herhangi bir toplumda etkili bir yaşam sürdürmesi düşünülemez.²⁹ Matematiğin sağladığı çıkarım teknikleri olmaksızın evrensel nitelikte soyut teorilerin ne açıklama, ne tahmin etme gücünden yararlanmaya, ne de doğruluk derecelerini saptamaya olanak vardır.³⁰

Matematiğe ilişkin soyut biçim ve teorilerin olgusal olarak yorumlanabilme olanağı, matematiğin bilimler yönünden önemini gösteren bir özelliğidir. Matematik böyle bir uygulama özelliği taşımasaydı, satranç gibi bir oyun olmaktan ileri geçemezdi.³¹ Bütün bilimler için böyle bir öneme sahip olan matematiğin mantık için de birtakım kolaylıklar sağlaması doğaldır.

Matematiğin konusu, sayılar, şekiller, kümeler, fonksiyonlar ve uzaylar gibi soyut kavramlar ve bunların arasındaki ilişkilerdir. Matematikçi bu varlıkların yapılarını ve özelliklerini inceler ve bunlarla ilgili genellemeleri ortaya çıkarır.³² Bu, matematiğin iki aşamalı yöntemidir. İlk aşama, bir özellik ya da ilişkiyi bulma, ikinci aşama ortaya konan ilişkiyi ispatlama sürecidir. Bir ilişkiyi bulma ya da sezinleme daha çok yaratıcı imge, sezgi ve deneyim gerektiren psikolojik bir olaydır. İspatlama ise, kural ve ölçütleri belli 'mantıksal yargılama' diyebileceğimiz bir akıl yürütmedir. Buna göre matematiği, sayı, nokta, küme, fonksiyon türünden soyut nesnelere özgü özellikleri ortaya çıkarma, belirleme ve mantıksal olarak kanıtlama (ispatlama) bilimi olarak tanımlayabiliriz.³³ Matematiğin, endüktif (tümevarımsal) ve sezgisel yoldan kurulmuş konu alanlarını dedüktif (kanıtlamacı) bir tutumla inceleyen bir disiplin olduğu söylenmelidir.³⁴

1.3. Mantık ve Matematik İlişkisi

İlk olarak bu iki bilimin benzerlikleri üzerinde duralım. Bilgi disiplinleri sınıflandırmasında, formellik ölçütü açısından mantık matematikle birlikte formel disiplin olarak sınıflandırılır. Hem mantık hem de mate-

²⁹ Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, 11.

³⁰ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 44.

³¹ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 43.

³² Altun, *Matematik Öğretimi*, 5.

³³ Bkz. Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, 13.

³⁴ Bolay, *Felsefeye Giriş*, 356.

matik ad tanımlarına dayalı dedüktif birer yapıya, hatta salt formel açıdan bakıldığında, aynı yapıya sahiptirler.³⁵

Matematik yöntem ve sonuçları bakımından olgusal bilimlere değil, mantığa yakındır.³⁶ İkisi de, verilen önermeleri başka önermelere dönüştürmeye ya da verilen önermelerden mantıksal sonuçlar türetmeye yarayan dedüktif yöntemle dayanmakta, dönüştürme ve çıkarımların geçerlik denetimini sağlayıcı kurallara başvurmaktadır.³⁷

Matematik de mantık gibi varsayımlarımızda ya da hipotezlerimizde çok kez üstü örtük olan sonuçları açığa çıkarmanın etkin bir aracıdır.³⁸ Modern matematikteki ispatlamalar modern mantık vasıtasıyla yapılmaktadır. Mantık gibi matematiği de fizik, biyoloji, psikoloji gibi olgusal bilimlerden ayıran başlıca özellik matematiğin kesinliğidir.³⁹ Mantık gibi matematiğin kesinliği de olgusal içerikten yoksun biçimsel bir çalışma olmasıyla açıklanabilir. Mantığı empirik bilimlerden ayıran en önemli özelliği, ulaştığı sonuçların kesin ve zorunlu olmasıdır. Mantık ve salt matematik teoremlerin olgusal doğrulukları ile değil mantıksal doğrulukları ile ilgilenirler.⁴⁰

Tarifleri açısından mantık ve matematiğin benzerlikleri şu şekilde dile getirilebilir:

Mantık ‘doğru düşünmek sanatı’ olarak, bunun gibi matematik ‘doğru çıkarım yapmanın şartlarını arar’ diye tarif edilir. Bundan başka mantık için ‘ispat ilmidir’ derler. Bu manada mantık için ‘yeni bir şey öğretmez; yeni bir şey keşfetmez; sadece bu doğrudur, bu yanlıştır diye hüküm verir’ denilir.⁴¹

Kapsamları açısından benzerlikleri de şu şekilde ifade edilebilir: Mantık gibi matematiği de dar anlamda bilim sayamayız. Ne birinin ne de ötekini bu dünyanın olgularına ilişkin bir konusu olduğu söylenebilir. Her ikisi de bir takım soyut kavramlarla veya kavramsal nesnelerle uğraşır.

³⁵ Özlem, *Mantık*, 354.

³⁶ Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, 14.

³⁷ Cemal Yıldırım, *Mantık* (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2011), 198.

³⁸ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 44.

³⁹ Yıldırım, *Mantık*, 197.

⁴⁰ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 39.

⁴¹ Sarp, *Mantık Hülasa ve El Kitabı*, 5.

Mantık ve matematiğin etkileşimine gelecek olursak matematiğin neliği ve niceliği, matematik ve mantık ilişkisi bugün de yoğun tartışmalara konu olmaya devam etmektedir.⁴² Matematik ve mantık, tarihsel gelişim yönünden, tümüyle farklı konular olmuştur. Ne var ki, her ikisinin de modern çağlarda geliştiğini görmekteyiz. Mantık daha çok matematikleşmiş, matematik mantıksal nitelik kazanmıştır.⁴³

Zaman içerisinde her iki bilimi de birbirine indirgeme çalışmaları bilim adamları tarafından yapılmıştır. Örneğin; Frege ve Russell'in matematiği mantığa indirgeme denemeleri, matematiksel önermeleri analitik saymalarına dayanıyordu. Matematiksel önermeleri sentetik önermeler sayan bir görüş, matematiğin mantığa indirgenmesi denemesini, bu tür bir mantıksalcılığı onaylayamaz ve böyle bir anlayışın ürünü olan lojistiği (sembolik mantık) bir 'salt mantık' sayamaz. Lojistik, matematiği mantığa indirgemeyi umuyordu; ama aynı lojistik, umduğunun tersine, mantığı matematiğe indirgeme gibi bir ters sonuç doğurmuş ve her şeyden önce 'salt mantık' idesini bulanıklaştırmıştır.⁴⁴

Boole mantığı matematikleştirme yolundaki büyük adımını 1854'te yayınlanan *Düşüncenin Yasaları* adlı yapıtında ortaya koyar. Boole'nin bu çalışması Schroeder, John Venn ve Stanley Jevons gibi matematikçi - mantıkçılar elinde daha ileri götürülür.⁴⁵ Boole ve onu izleyenler mantığı matematiksel çözümleme yoluyla, daha doğrusu mantığı matematikleştirerek yenileştirme yoluna gitmişlerdi. Mantığın 19. yüzyılın ikinci yarısında kaydettiği büyük atılımda iki gelişme daha rol oynamıştır. Bunlardan biri Gottlob Frege'nin aritmetiği mantığa indirme girişimi, ikincisi İtalyan matematikçi G. Peano'nun aritmetiği aksiyomatik bir sistem olarak kurma çabasıdır. Birbirine bağlı bu iki çalışma, Boole ile başlayan mantığı matematikselleştirme akımına yeni bir yön vererek, mantığa matematiğin temellerini araştırmada etkili bir araç niteliği kazandırmaya yol açar.⁴⁶

Sonuç olarak; bu iki tür girişimde tamamen başarıya ulaşamamış ama her ikisi de yaptığı çalışmalarla matematik ve mantığı birbirine sımsıkı bağlarla bağlamıştır. Böylece iki bilim arasında artık çizgi çizmeye

⁴² Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, 86-102.

⁴³ Yıldırım, *Mantık*, 100.

⁴⁴ Özlem, *Mantık*, 356.

⁴⁵ Yıldırım, *Mantık*, 99.

⁴⁶ Yıldırım, *Mantık*, 99.

olanak kalmamıştır. Aralarındaki fark, gençle yetişkin arasındaki farka benzetilmiş; ‘mantık matematiğin gençliğini, matematik mantığın olgunluk çağını temsil etmektedir’⁴⁷ denmiştir.

Mantık ve matematik bilimlerinin birbirlerine katkıları diğer bilim dallarından çok daha farklı mahiyette ve çok daha fazladır. Mantıktaki modern gelişmeler matematikçilerin mantıkla ilgilenmesini beklemiştir.⁴⁸ Mantıkta yer alan ilk adımı da son adımı da matematikçilerin attığını söylemek yanlış olmaz. Yücel, felsefe ve mantık tarihine Pythagor’dan başlayıp Descartes, Leibniz, Pascal, Newton ve Comte gibi birçok mühim matematikçinin mantığa katkısının çok büyük olduğunu belirtir.⁴⁹ Augustus de Morgan ile George Boole, hemen hemen aynı zamanda, mantığı yenileştirme işine koyulmuşlardır. Her ikisi de mantığı bir yandan matematikleştirmeye, öte yandan kapsam yönünden genişletme yoluna giderek geliştirmeye çalışmışlardır.⁵⁰ Uzay ve zaman felsefesi gibi yeni mantık da, geleneksel felsefenin değil matematiğin sınırlarında gelişmiştir. Yıldırım ‘bilgi bahçesindeki çorak toprak, matematiğin üst düzeyde gelişmiş teknikleriyle işlenen verimli bir toprak niteliği kazandı’⁵¹ diyerek bu durumu bir benzetme ile desteklemiştir.

Mantığın yenileştirilmesinde ünlü matematikçi George Boole’nin katkısı da çok önemli sayılabilir. Boole ‘sınıflar cebiri’ ya da ‘Boole cebiri’ diye bilinen sistemin kurucusudur. ‘*Mantığın Matematiksel Çözümlemesi*’ adlı kitabında, Descartes’in cebire dayalı geometrisine paralel bir mantık denemesi yer almıştır.⁵²

‘Yeni mantık’ ile ‘yeni matematik’ arasında çok yakın bağlar vardır. Yeni matematikte ispatlar sembolik mantık yoluyla yapılır. Gerçekte modern matematik eldeki matematiğin yeni mantığın ışığı altında işlenmesiyle ortaya çıkmıştır. Bertrand Russell matematiğin mükemmelliğinin mantıktan kaynaklandığını belirtir.⁵³ Yücel de ‘matematiğin mantığın tatbik alanıdır’⁵⁴ ifadesiyle mantığın matematiğe olan katkısını vurgular.

⁴⁷ Yıldırım, *Mantık*, 100.

⁴⁸ Yıldırım, *Mantık*, 100.

⁴⁹ Yücel, *Sûrî ve Tatbiki Mantık*, 82.

⁵⁰ Yıldırım, *Mantık*, 98.

⁵¹ Yıldırım, *Mantık*, 232.

⁵² Yıldırım, *Mantık*, 99.

⁵³ Bertrand Russell, *Mistiklik ve Mantık*, trc.Yusuf Şerif (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1935), 41.

⁵⁴ Yücel, *Sûrî ve Tatbiki Mantık*, 82.

Bu iki disiplinin özdeşliği düşüncesi üzerinde de durmak gerekir. 19. yy birçok alanda olduğu gibi mantık için de bir yeniden doğuş, bir rönesans dönemidir. Bu dönemde en genel çizgileriyle şu üç temel yenilik ortaya çıkmıştır:

1. Matematiksel yöntem ve notasyonun mantığa uygulanarak mantığın matematikselleştirilmesi.
2. Mantığın önemli bir konusunu oluşturan ilişki biçimlerine yer vermekle inceleme kapsamının genişletilmesi.
3. Matematiğin, öz eleştiri ve yeni gelişmelere dayandığı temelleri mantık yönünden sağlamlaştırma yoluna gitmesi. Böylece, karşılıklı etkileşim içinde gelişen iki disiplinin özdeşliği fikrinin, büyük bir ağırlık kazanmasını sağlamıştır. Öyle ki, mantığı artık felsefenin değil, matematiğin bir inceleme alanı saymanın yerinde olduğu ileri sürülmüştür.⁵⁵

Mantıksalcılık (logicisme) adıyla anılan, matematikçilerce ve filozoflarca savunulan temel görüş, matematiği mantıkla özdeş sayar. Buna göre matematiğin tüm kavramları mantıksal terimlerle tanımlanabilir ve tüm matematiksel aksiyomlar mantık ilkelerinden çıkarsanabilir. Yapılacak iş, sayıları mantık terimleri ile ifade etmek ve tanımlamak, sayılar arasındaki ilişkileri kaplamsal yoldan kümeler arası ilişkiler olarak kurmaktır. Bu görüş, böylece matematiksel kesinliğin tıpkı mantıksal kesinlik gibi totolojik ve tüm matematiksel önermelerin analitik olduğuna karar verir.⁵⁶

Mantığı matematiğe özdeş sayan bu görüş, bizzat mantıkçılar ve matematikçiler arasında geniş tartışmalara konu olmuştur. Örneğin Poincare, matematiğin yapısı ve kuruluşu bakımından dedüktif bir disiplin olarak mantığa benzerliğini vurgulamakla birlikte, onun konusunu kurmada aslında endüktif ve sezgisel davrandığını ileri sürmüştür. Gerçekten de aritmetik de 'bir' sayısından hareketle sonsuza kadar uzanan bir doğal sayılar dizisi elde etmede başvurulacak yol pekâlâ bir endüksiyon sayılabilir.⁵⁷

Matematiğin mantıkla özdeşliği veya mantığa indirgenmesi tezi şu iki noktayı içerir:

⁵⁵ Yücel, *Sûrî ve Tatbikî Mantık*, 109.

⁵⁶ Özlem, *Mantık*, 354.

⁵⁷ Özlem, *Mantık*, 355-356.

1. Matematiksel kavramların tümünü salt mantık kavramına dayanarak tanımlama.

2. Matematiksel postulaların tümünü, salt mantıksal ilkelere çıkararak tanımlama.

Russell, '*Principia Mathematica*'da bu iki koşulun yeterince gerçekleştirildiği inancındadır.⁵⁸

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle diyebiliriz ki; mantık doğru düşünmenin yasalarını kapsamlı olarak belirleyen, bilinenden bilinmeye ulaşan, hatadan sakınmak için kurallar koyan soyut bir bilimdir. Mantık bilimsel düşüncenin vazgeçilmez bir aracı olması sebebiyle felsefe ve matematiği anlamak için de öğrenilmesi zorunludur. Mantık düşünceler arasındaki düzeni konu edinir.

Matematik de tüm bilimler için zorunlu bir araçtır ve yaşamın pratik ihtiyaçlarından doğmuştur. Matematik için hesaplama tekniği, kesinliğe götüren yol, denetleme tekniği gibi birtakım tanımlar yapılmıştır. Matematik bilimsel yasaları ifade etmek, hipotez ve teorileri doğrulamak için vazgeçilmez bir araçtır. Dolayısıyla mantık da matematik de birer araç niteliğindedirler.

Mantık ve matematik her ikisi de formeldir ve kanıtlayıcı bir yapıya sahiptir. Bu iki bilimi birçok bilimden kesinlikleri ayırır. Her iki bilim de modern çağda gelişmiştir. Bu dönemde mantık matematikleşmiş, matematik ise mantıksal bir nitelik kazanmıştır ve ikisi arasında kesin bir çizgi çizilemez hale gelmiştir. Bu iki bilim dalı birbirine çok büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Matematikteki ispatların mantığın ışığında yapıldığı ve mantıktaki ilk ve son adımın matematikçiler tarafından atıldığı şeklindeki yaygın fikir bu iki bilimin özdeşliği tezinin yoğun şekilde tartışılmasını sağlamıştır.

Şimdi bu noktada mantık ile matematik ilişkisine örneklik teşkil eden kıyas, bir anlamda ispat konusuna geçebiliriz. İlk olarak mantık açısından kıyasın ne olduğunu kısaca anlatmak gerekir.

2. AKIL YÜRÜTMENİN EN MÜKEMMEL BİÇİMİ OLARAK KİYAS

Mantık akıl yürütmeye dayanır. Akıl yürütme ise bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin elde edilmesi işlemidir. Akıl bunu yaparken fark-

⁵⁸ Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, 101.

lı başlangıç noktalarını esas alabilir. Bu sebeple tündengelim, tümevarım ve analogi olmak üzere üç akıl yürütme biçimi ortaya çıkar. Bunlar içerisinde en kesin sonuç vereni tündengelim, onun en mükemmel şekilde kıyastır.

Kanıtlamalarımızı geçerli kılan mantıksal ilişkiler, mantığın başlıca konusudur. Kanıtlamalarımızı yapmayı sağlayan en geçerli ve etkili yöntem de kıyastır. Bu sebeple klasik mantığın asıl konusunu kıyas oluşturur. Diğer konular ise kıyasa yardımcı konumdadırlar. Kıyas, sözlükte bir şeyle başka bir şeyi ölçmek, takdir etmek, karşılaştırmak, eşitlemek, iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etmek anlamlarına gelir.⁵⁹

Aristoteles'in kıyas tanımı şu şekildedir: 'Kıyas bir sözdür ki kendisine bazı şeylerin konması ile bu şeylerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar'.⁶⁰ İslam mantıkçıları da genel olarak kıyası 'kıyas önermelerden mürekkep bir delildir ki, her ne vakit o önermeler teslim olursa ondan bizzat diğer bir önerme lazım gelir' şeklinde tanımlamışlardır.⁶¹ Bu sebeple kıyas sonuçta sebebini içinde taşıyan bir hükümdür.⁶² Kıyasta öncüllerin içerik olarak doğruluğuna bakılmaz. Onun esas yapısını, sonucun verilen öncüllerden zorunlu olarak çıkması oluşturur.⁶³

Bilindiği gibi kıyaslar önermelerden, önermelerde terimlerden oluşur. Dolayısıyla kıyas içerisinde bazı terimlerin bulunması gerekir. Bir kıyasta büyük, küçük ve orta terim olmak üzere üç terim bulunur. Kıyasta kaplamı en büyük olan terimdir. Bir başka ifadeyle sonuçta yüklem olan terimdir. Kaplamı en az olan terimdir veya sonuçta konu olarak bulunan terimdir. Büyük ve küçük terimler arasında bağlantı kurmayı, neden (illet) birliği bulmayı ve karşılaştırma yapmayı sağlayan terimdir.⁶⁴ Kıyasta esas olan terim orta terimdir. Orta terim, büyük ve küçük terimler arasında bağlantı kurup sonucun çıkmasını sağlar.⁶⁵

⁵⁹ Hasırcı, Nazım "Mantıki Kıyas İle Fıkhi Kıyasın Karşılaştırılması", *İslami İlimler Dergisi* 5, sy. 2 (Güz 2010): 60.

⁶⁰ Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, trc. H.R. Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 5; *Organon V: Topikler*, trc. H.R. Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 3.

⁶¹ Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, 112.

⁶² Bkz. Özlem, *Mantık*, 138.

⁶³ Kamil Kömürcü, *Klasik Mantık* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2013), 110.

⁶⁴ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 140.

⁶⁵ Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, 154.

Yargı bildiren cümle önermedir ve bir kıyasın parçası olan her önermeye, öncül denir. Yukarıda anlatılan önerme ve terim çeşitlerini örnekler üzerinde gösterelim:

Bütün insanlar canlıdır.

Ahmet insandır.

Öyleyse Ahmat canlıdır.

Bu örnekte; kaplamı en büyük terim olan *canlı* büyük terimdir.

Kaplamı en az olan terim *Ahmet* küçük terimdir.

İki önerme arasında bağlantı kuran *insan* orta terimdir.

İçerisinde büyük terimin, yani *canlı* teriminin geçtiği önerme büyük önermedir.

İçerisinde küçük terimin, yani *Ahmet* teriminin geçtiği önerme küçük önermedir.

Öncüllerden zorunlu olarak çıkan önermeye sonuç denir.

Bizim bu çalışmada inceleme konusu yaptığımız kıyas kalıpları yüklemli kesin kıyaslara aittir. Bu sebeple kısa da olsa kıyasın bu çeşidi hakkında bilgi vermek gerekir.

Bizim bu çalışmada inceleme konusu yaptığımız kıyas kalıpları yüklemli kesin kıyaslara aittir. Bu sebeple kısa da olsa kıyasın bu çeşidi hakkında bilgi vermek gerekir.

Sonucunun aynısı ya da çelişigi öncülleri arasında bilfiil yer almayan kıyaslara yüklemli kesin kıyaslar denir ve bunlar iki öncül ve bir sonuçtan oluşur. Gerek İslam dünyasında, gerek batıda asıl üzerinde durulan kıyaslar yüklemli kesin kıyaslardır.⁶⁶ Çünkü en kesin ispat, yüklemli kesin kıyaslar ile yapılır.

Bu tür kıyasların şekilleri, kalıpları ve bunların gösterimi üzerindeki ayrıntılı kısma geçmeden önce, kurulmaları için gerekli kuralları vermek gerekir. Çünkü bu kurallara uyulmadan yapılan çıkarım, kıyas olmaz. Yüklemli kesin kıyasın sekiz kuralı vardır. Bunlardan ilk dördü terimlere, diğer dördü ise önermelere dairdir. Bu sekiz kural şu şekilde açıklanabilir:

1. Her kıyasta, büyük, küçük ve orta olmak üzere üç terim bulunmalıdır. Terimler üçten az ise kıyas olmaz, fazla ise bileşik kıyas olur yahut kıyas geçersizdir yahut da dört terim yanlış işlenmiş demektir.

⁶⁶ Öner, *Klasik Mantık*, 114.

2. Orta terim, sonuçta bulunmamalıdır. Çünkü orta terimin görevi, iki terimi birbirine bağlamaktır. Orta terim, küçük terim ile büyük terim arasında neden birliğini sağladıktan sonra aradan çekilir.

3. Orta terim iki öncülde de tikel olarak alınamaz. Diğer bir ifade ile orta terim öncüllerde en az bir defa bütün kaplamıyla alınmalıdır.

4. Sonuçta bulunan terimlerin kaplamı, öncüllerde bulunan terimlerin kaplamını aşmamalıdır.

5. Sonuç daima öncüllerin zayıf olanına tâbîdir. Bu tâbî oluş her bakımdan değil, sadece nicelik ve nitelik bakımındandır. Tikel, tümele göre, olumsuz da olumluya göre daha zayıftır.

6. İki olumsuz öncülden bir sonuç çıkmaz. Çünkü bu durumda, orta terimin iştiraki sağlanamadığından, öncüller arasında bir ilişki kurma imkânı bulunamaz.

7. İki tikelinden sonuç çıkmaz. Tikel halde bulunan orta terim, küçük terim ve büyük terim arasında ilişki olmayacak ve kıyas kurulamayacaktır.

8. Öncüller olumlu ise sonuç olumsuz olamaz.

Yüklemli kesin kıyaslar, orta terimin bulunduğu yere göre şekillere, önermelerin nitelik ve niceliğine göre de 'kalıp'lara (mod) ayrılır. Bilindiği gibi yüklemli kesin kıyasta üç önerme vardır. Bunlar; tümel olumlu (A), tümel olumsuz (E), tikel olumlu (I), tikel olumsuz (O) önerme çeşitlerinden herhangi biri olabilir.

Bu dört önerme çeşidi üçer üçer alınınca 64 mümkün ilişki yani, 64 çeşit kalıp bulunur. Daha önce verilen sıralamaya göre kıyas kurallarının altıncı ve yedincisi gereği 28 kalıp, dördüncü kural gereğince 18 kalıp, sekizinci kural gereğince 6 kalıp sonuç vermez. Bu şekilde adı geçen kurallar gereğince 52 kalıbın sonuç vermediği görülür. AEO ve IEO kalıplarının da sonuç vermediği yine kıyas kurallarına dayanılarak anlaşılır.⁶⁷ Buradaki durum kıyas kurallarının doğrudan ihlal edilmesinden değil, bu kurallardan hareketle kalıbın geçersizliğinin dolaylı olarak ortaya çıkmasıdır. Böylece sonuç vermeyen kalıpların sayısı 54'e yükselirken 10 tane sonuç veren kalıp kalır. Aşağıda mümkün olan 64 kalıp belirlenmiş ve geçerli olanlar belirgin ve altı çizili olarak yazılmıştır.

Yukarıda 64 mümkün kalıbın bulunduğunu, fakat bunlardan ancak on tanesinin sonuç verdiğini söylemiştik. Şimdi sonuç veren 10 kalıp-

⁶⁷ Öner, *Klasik Mantık*, 117.

la 4 şekil birlikte ele alınıp, bunların birleşimi dikkate alınırsa $10 \times 4 = 40$ çeşit kalıp elde edilmiş olur. Fakat bu 40 kıyas kalıbının hepsi sonuç vermez. Çünkü belli bir şekil içinde kıyasın sonuç vermesi için, o şekillerin bağlı bulunduğu özel kurallara uyması gerekir. Her şekil için uyulması gereken kuralları şekilleri anlatırken vereceğiz.

Birinci şekilden başlayacak olursak bir kıyasta orta terim büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olursa birinci şekilden kıyas olur. Birinci şeklin iki kuralı vardır. Bunlar: 1- Küçük önerme olumlu olmalıdır. 2- Büyük önerme tümel olumlu olmalıdır.⁶⁸ Bu kurallar çerçevesinde birinci şeklin geçerli sonuç veren dört kalıbı vardır. Bunlar: 1. AAA 2. (BARBARA) ⁶⁹ EAE 3. (CELARENT) AII 4. (DARII) EIO (FERIO)

Orta terim her iki öncülde de yüklem ise buna ikinci şekilden yüklemli kıyas denir. İkinci şeklin iki kuralı vardır. Bunlar: 1- İki öncülden birinin olumsuz olması gerekir. 2- Büyük önerme tümel olmalıdır.⁷⁰ Bu kurallar çerçevesinde ikinci şeklin geçerli sonuç veren dört kalıbı vardır. Bunlar: 1. EAE (CESARE) 2. AEE (CAMESTRES) 3. EIO (FESTINO) 4. AOO (BAROCO)

Orta terim her iki öncülde de konu olursa buna üçüncü şekil kıyas denir. Üçüncü şeklin iki kuralı vardır. Bunlar: 1- Küçük önerme olumlu olmalıdır. 2- Sonuç daima tikelidir.⁷¹ Bu kurallar çerçevesinde üçüncü şeklin geçerli sonuç veren altı kalıbı vardır. Bunlar: 1. IAI (DISAMIS) 2. AII (DATISI) 3. OAO (BOCARDO) 4. EIO (FERISON) 5. AAI (DARAPTI) 6. EAO (FELAPTON)

Orta terim büyük önermede yüklem, küçük önermede konu olursa dördüncü şekil kıyas oluşur. Dördüncü şeklin üç kuralı vardır: 1- Büyük önerme olumlu olursa, küçük önerme de tümel olur. 2- Küçük önerme olumlu olursa sonuç daima tikel olur. 3- Olumsuz kalıplarda büyük

⁶⁸ Öner, *Klasik Mantık*, 121.

⁶⁹ Bu kelimeler geçerli kalıplar için oluşturulmuş adlandırmalardır. Kelimeler içerisinde yer alan sesli harfler daha önceden açıklandığı gibi önerme çeşitlerini temsil etmektedir. Her kelimenin sesli harfleri, o şekilde, sonuç veren bir modu (kalıbı) ifade eder. Mesela *Barbara*, yukarıda gördüğümüz birinci şeklin sonuç veren modlarından birini gösterir, o da: A, A, A dır. Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, 126.

⁷⁰ Öner, *Klasik Mantık*, 121.

⁷¹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 158-159.

önerme tümel olmalıdır.⁷² Bu kurallar çerçevesinde dördüncü şeklin geçerli sonuç veren beş kalıbı vardır. Bunlar: 1. AEE (CAMENES) 2. IAI (DIMARIS) 3. EIO (FRESISON) 4. AAI (BRAMANTIP) 5. EAO (FESAPO)

Özetle, 10 geçerli kalıbı şekillere tatbik edince 40 tane şekil oluşur. Bunlardan da yukarıda verilen 19 tanesi şekillerin kurallarına uyar. Bu durumda, 40 mümkün kıyas çeşidinden birinci şekilden 4, ikinci şekilden 4, üçüncü şekilden 6, dördüncü şekilden 5 olmak üzere 19'u sonuç verir.

3. GEÇERLİ KALIPLARIN VENN YÖNTEMİ İLE GÖSTERİMİ VE YORUMLANMASI

Bu bölümde, bir önceki bölümde oluşturulan kıyas kalıplarının Venn şeması yöntemi ile gösterimi yapılacaktır. Bu gösterim yapılmadan önce, Venn şemalarının sembolik bir gösterim olması nedeniyle kısaca sembolik mantığın ne olduğundan ve daha sonra Venn şeması yöntemini genel hatlarıyla verip, kıyas kalıplarına uygulanabilmesi için gerekli bilgileri sunacağız. Son olarak tüm bu bilgiler ışığında kıyas kalıplarının Venn şeması yöntemi ile gösterimini yapacağız.

Modern mantığı geleneksel mantıktan ayıran en belirgin özelliği hiç kuşkusuz sembolik görünümüdür. Modern mantık alışık olmadığı-mız, bize garip gelen bir takım özel simgeleri çokça kullandığı için sembolik veya matematiksel diye nitelendirilmektedir. Yoksa geniş anlamda geleneksel mantık da semboliktir.⁷³ Sembolik mantık, iki değerli (doğruyanlış) klasik mantığın bir sembolik dil içinde yeniden yapılandırılmasından başka bir şey değildir.⁷⁴

Venn şeması yöntemine gelince, 19. yy. İngiliz mantıkçısı John Venn'in bulduğu bu teknik iki ya da daha fazla sınıflar arası ilişkiyi birbirleriyle kesişen dairelerle geometrik olarak gösterme olanağına sahiptir.⁷⁵ Özellikle küme ilişkilerini göstermek, kategorik önermelerden kurulu çıkarımların geçerlilik denetimini yapmak için kullanılan, 'birbiriyle kesişen iki ya da daha fazla çembersel çizgi'⁷⁶ şeklinde tanımlanabilir.⁷⁷

⁷² Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 162-163.

⁷³ Yıldırım, *Mantık*, 111.

⁷⁴ Özlem, *Mantık*, 243.

⁷⁵ Abdülkadir Çüçen, *Mantık* (Bursa: Sentez Yayınları, 1999), 148.

⁷⁶ Yıldırım, *Mantık*, 239.

⁷⁷ Çüçen, *Mantık*, 148.

Venn şeması yönteminin ana unsuru küme gösterimi olması sebebiyle önce küme kavramından biraz bahsedelim. Klasik mantığın dayandırıldığı konulardan en önemlisi ‘kümeler teorisi’dir. Kümelere ‘kavram ve terimlerin somutlaştırılmış hali’ denebilir. Bir başka ifade ile tekilerden meydana gelen tümele küme adı verilir. Küme birçok tekili-tekilliği içinde bulundurduğu düşünülen soyut bir kavramdır, ama bunun somut örneklerine birçok bilim dalında rastlanılabilir.⁷⁸

Kıyas kurallarını mümkün 256 forma uygulayarak kategorik kıyasların geçerliliğini denetlemenin mümkün olduğunu ve bu denetleme yoluyla 19 adet geçerli kalıbın elde edilebildiğini olduğunu biliyoruz. Ancak bu yol uygulamada oldukça zahmetli bir yoldur. Bu nedenle, kategorik kıyasların geçerliliklerinin denetlenmesinde daha basit teknikleri geliştirilmiştir. Bunlardan J.Venn’in geliştirmiş olduğu ve Venn diyagramları adı verilen diyagramlarla uygulanan denetleme tekniği, en çok bilinen ve kullanışlı olan tekniktir.⁷⁹

Venn diyagramlarında her daire, terimleri bir sınıf olarak temsil eder. Bir çıkarımı geçerli kılan koşulu da biliyoruz ki geçerli bir çıkarımda sonuç öncüllerde zaten bulunmaktadır. Öyleyse sonuç önermesinde bildirilen, öncülleri temsil eden dairelerin kesiştiği bölgelerde yer alabilmelidir. Zaten ‘çıkartım’ terimi, öncüllerde örtük olarak bulunan bir iddiayı açığa çıkarmak anlamında kullanıyoruz. Bu durum Venn diyagramlarıyla uygun şekilde gösterilmektedir. Herhangi bir kategorik kıyasın öncülleri bu bölgelerden ikisinde yer almış ve sonuç önermesinin de öncülleri temsil eden dairelerde içerilmiş olup olmadığını denetlemek mümkün hale gelir.⁸⁰

Şimdi kavramlar arası ilişkilerden başlamak suretiyle asıl konumuz olan gösterimlerin nasıl oluşturulacağına bakalım. Bu gösterimlerin dört tip önermeden oluştuğunu daha önce belirtmiştik. Kategorik önermelerde özne ve yüklem terimleri birer sınıf adı olarak yorumlandığında SAP, SEP, SIP, SOP⁸¹ kalıpları ile temsil edilen dört ilişki türü ortaya çıkmaktadır. Bu dört türlü ilişki; eşitlik, ayrıklık, tam girişimlilik ve eksik girişimliliktir. Sınıflar arası ilişkileri doğal dille ifade edebileceğimiz gibi

⁷⁸ Zekâî Şen, *Modern Mantık* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2003), 65.

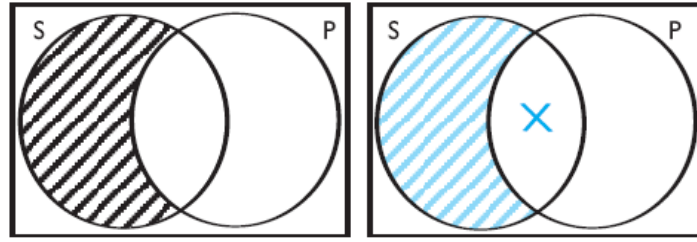
⁷⁹ Özlem, *Mantık*, 188.

⁸⁰ Özlem, *Mantık*, 191.

⁸¹ ‘S’ özneyi, ‘P’ yüklemi, ‘A’ tümel olumluyu, ‘E’ tümel olumsuzu, ‘I’ tikel olumluyu, ‘O’ tikel olumsuzu göstermektedir.

diyagram ve cebirsel simgelerle de ifade edebiliriz. Venn diyagramını yalnız özne yüklem ilişkilerini göstermede değil, bu tür ilişkilere dayanan çıkarımları göstermede ve test etmede de kullanacağımız için, diyagramın yapı ve kullanımını iyi anlamaya ihtiyaç vardır.⁸²

1. Eşitlik (SAP)

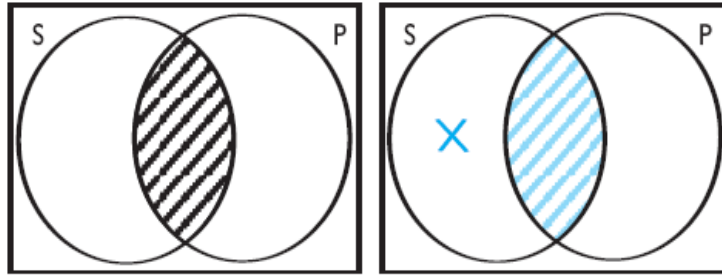


Şekil A

Şekil B

Bu tip önermelerin gösterimlerinde P dışında S olmadığı için bunu ifade eden bölge taranarak geçersizliği gösterilir. Şekil A veya Şekil B'de olduğu gibi P dışında kalan S'ler taranarak bu bölgenin boş olduğu gösterildiği gibi hem de X işareti ile P olan S'ler yani tüm S'ler gösterilir. Biz gösterimlerimizde Şekil B'yi kullanacağız.

2. Ayrıklık (SEP)



Şekil A

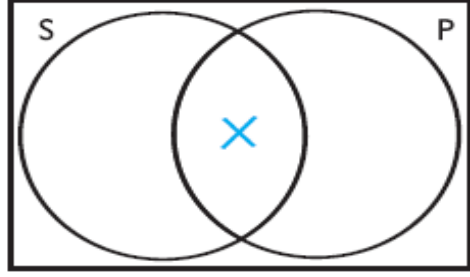
Şekil B

Bu tip gösterimde de yine aynı şekilde Şekil A'da P ve S'nin ortak bölgesi taranıp geçersiz hale getirilerek hiçbir S'nin P olmadığı gösterilir. Şekil B'de de hem geçersiz bölge taranır hem de X işareti ile S'lerin nere-

⁸² Yıldırım, *Mantık*, 245.

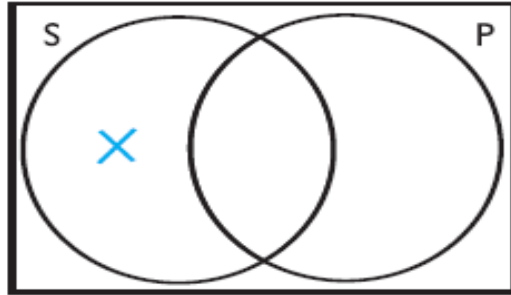
de bulunacağına işaret edilir. Biz gösterimlerimizde Şekil B'yi kullanacağız.

3. Tam Girişimlilik (SIP)



Bu gösterimde ise en az bir S'nin P olduğu anlaşıldığı için bu bölge X işareti ile gösterilir. P olmayan S'ler de olabilir ihtimalinden dolayı bu bölge taranmadan boş bırakılır.

4. Eksik Girişimlilik (SOP)



Bu son gösterimde ise en az bir tane P olmayan S olduğu kesin olarak bilindiği için bu bölge X ile gösterilir. Ayrıca P olan S'nin var olma ihtimali bulunduğu ortak alan taranmaz ve boş bırakılır. Bu işlemde, ilk olarak amaçladığımız gösterimlerin yapılabilmesi daha önce geçen kıyas kurallarına riayet edilmesi gerekir. Daha sonra gösterime özel bazı kaidelere uymak lazımdır. Örneğin gösterim yapılırken şekillerin üzerindeki taranmış bölge eleman yoktur, X ile gösterilen bölgede elemanın varlığı anlamına gelir. Bu hususlara mutabık olarak kıyasın sonuç cümleleri çıkarılır ve onların geçerlilikleri denetlenir.

Bu bilgiler ışığında öncülleri gösterip sonuca geçtikten sonra bu aşamada da aynı kuralları uygulayıp bunlara birtakım ilaveler yapmak gerekir. Çünkü öncüllerde iki küme kesişimi varken sonuçta üç kümenin kesişimi üzerinde çalışıp buradan bir cümle çıkarmaya çalışacağız. Sonucun çıkarılacağı üçlü küme kesişimi üzerinde dikkat etmemiz gereken noktaları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Sonuçta orta terimin yer alamaması kuralı gereği onu saf dışı bırakıp sonuç çıkarmanın ve denetlemenin daha kolay hale geldiği bir şekil elde edeceğiz. 2. Daha önce anlattığımız kümelerin birleşimi sonucu oluşan 8 bölgeden herhangi birinde hem 'çizgi', hem 'X' gelirse burada 'çizgi' esas alınarak eleman olmadığı düşünülecektir.

Geçerli 19 kalıbın bu yöntemle gösterimine geçmeden önce birkaç hususa dikkat çekmek gerekir. Daha önce de ifade edildiği gibi sonuç önermesinde orta terim yer almayacağı için çizimlerde orta terim daha az belirgin olan ince çizgilerle gösterilmiştir. Bu çizim farklılığını her kalıbın çiziminde ayrı ayrı belirtmeyeceğiz.

Bir diğer konu da, henüz gösterime geçmeden ifade etmek gerekirse ileride gelecek sebeplerden dolayı bu işlemin hiçbir kural ve yönteme ihtiyaç duymadan istenilen sonuçları veremeyeceğidir. Bu metot ancak bazı kalıplarda tek başına bilgi ve yönteme ihtiyaç duymadan sonuç verir. Ancak genel bir durumdan bahsedecek olursak, kıyas kurallarının, şekillerinin, kalıplarının ve bunların yapılarının bilinmesi gerekir. Bu yöntemde, büyük oranda ekstra kurallara başvurmadan, genel düşünüldüğünde ise birkaç kural yardımıyla çizimlerden sonuç alınabilir. Ama bir sonucun çıkması sonucun geçerli olduğunu göstermez. Bu durumun sonuçtaki büyük terim ve küçük terimin yerlerini belirleyememe probleminden kaynaklanır. Bunun sebebi ise kıyas kalıplarının ve şekillerinin çıkacak sonuç üzerinde etkili olmasıdır. Bizim çizimlerimizin aşamalarında ise şekil ve kalıplar hiçbir şekilde dikkate alınmadığı için bu şartlarda her zaman geçerli sonuç çıkması beklenemez. Bazı kalıpların şemaları, özel durumları gereği kıyasın hangi şekil ve kalıpta olduğunu bilmeden bir sonuç verse de, bazı kalıplarda çıkan muhtemel iki sonuçtan hangisinin istenen sonuç olduğunu bulmak için hangi şekilde ve kalıpta kıyasla çalıştığımızı bilmek zorunluluğu vardır. Bu sebeple çıkması muhtemel iki aynı sonuç iki farklı dizin arasından kıyasın şekli ve kalıbı dikkate alınarak olması gereken sonuç belirtilecektir. Bu sebeple çizimlerde çıkan sonuç bazen iki şekilde ifade edilebilse de bunlardan şekil ve kalı-

bın durumuna uygun olanı bir tanedir. Çünkü seçilen sonuç istenen şekil ve kalıba uygun olan olacaktır. Bu sebeple kalınan ikilem arasından neden birinin seçildiği kıyasın şekli ile ilgili olup neden böyle olduğu her çizim sırasında ayrıntılı şekilde anlatılmayacaktır. Bu yöntemin bu konu için müstakil bir yöntem olmadığını, konunun anlatımına farklı bir bakış açısı getirme amaçlı kullanılacağını ve ekstra bilgilere ihtiyaç duyulduğunu belirttiğimiz için bu göz ardı edilebilir bir durum olarak kabul edilebilir.

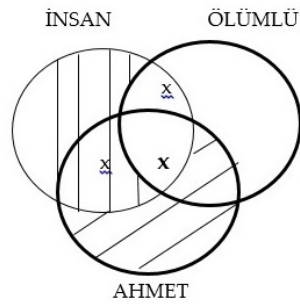
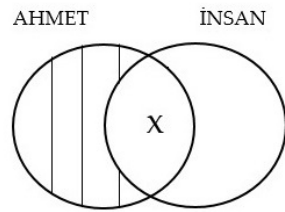
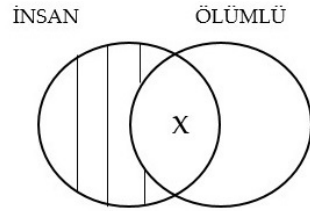
Bu belirlenimler çerçevesinde her şekilden geçerli bir kalıp,⁸³ Venn yöntemi ile aşağıdaki gibi gösterilebilir.

BARBARA (1. ŞEKİL) : Her insan ölümlüdür. / Ahmet insandır. / Ahmet ölümlüdür.⁸⁴

⁸³ Bu çalışmada, makalenin üretildiği tezde geçerli kalıpların tamamını gösterilmiş ve yorumlanmış olmasına karşın, makale yayınındaki sayfa sınırlaması gereği her şekilden sadece bir kalıba yer verilebilmiştir. Gösterimler için yapılmış yorumlar ise kısaltılmış, olduğu gibi korunmuştur.

⁸⁴ Gösterimlerde kullanılan örneklerin ekseriyeti, Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 155-165'den alınmıştır. Bu yüzden sonraki örnekler için ayrıca kaynak gösterilmemiştir.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 503-536.



Ölümlü olmayan insan olmadığı için bu bölge taranarak kapatılmış, X ile gösterilen bölge tüm insanları temsilen ölümlü kümesi içinde gösterilmiştir. Şema bize; “Her insan ölümlüdür” öncülünü verir.

İnsan olmayan Ahmet olamayacağı için bu ifadeyi simgeleyen bölge taranarak kapatılmış, X ile gösterilen alan ise tüm Ahmet’leri temsilen insan kümesi içine dâhil edilmiştir. Bu gösterim de; “Ahmet insandır” anlamına gelir.

Taralı olmayan alanlar dışında iki tane X işaretli bölge kalmış, bunlardan biri ‘Bazı ölümlüler Ahmet değildir’ diğeri ‘Ahmet ölümlüdür’ anlamındadır. ‘Olumlu öncüllerden olumsuz sonuç çıkmaz kuralı gereği sonuç: “Ahmet ölümlüdür” şeklinde çıkar.

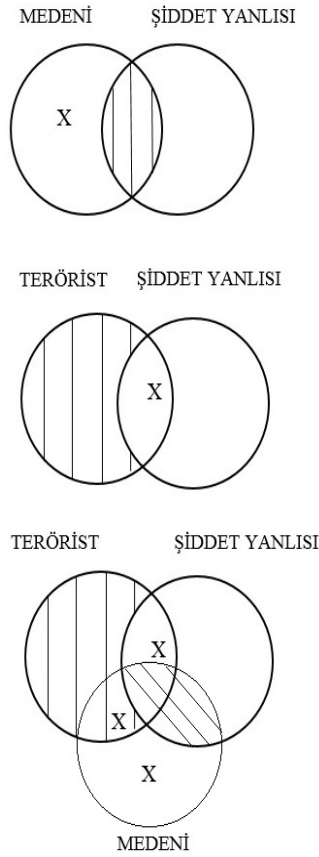
Birinci şekil için genel bir değerlendirme yapacak olursak bu şeklin geçerli sonuç veren dört kalıbından ikisinde hiçbir ekstra bilgiye ihtiyaç olmadan, ikisinde ise kıyasın genel kurallarından biri kullanılarak sonuca ulaşılmaktadır. İhtiyaç duyulan bilgi “iki olumlu öncülden olumsuz sonuç çıkamayacağı” bilgisidir. Bu çok karmaşık ve öğrenilmesi zor bir kural değildir. Dolayısıyla birinci şeklin anlatımında bu yöntemin gayet kullanışlı olduğu söylenebilir.

CESARE (2. ŞEKİL)

Hiçbir medeni insan şiddet yanlısı değildir.

Her terörist şiddet yanlısıdır.

Hiçbir terörist medeni değildir.

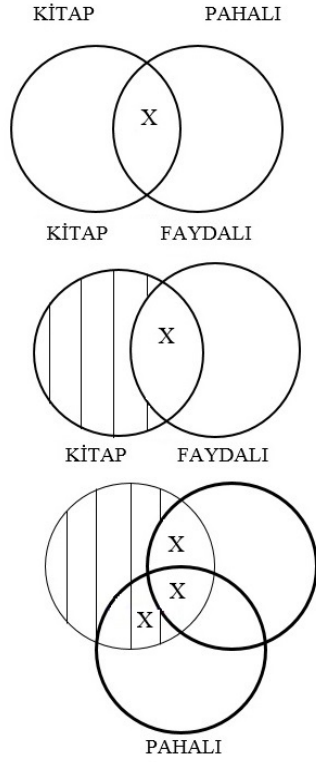


Bir kimse aynı anda hem medeni hem de şiddet yanlısı olamayacağı için kesişen bölge taranarak kapatılmış, X işareti ile de tüm medeniler temsil edilerek şiddet yanlısı kümesi dışında bırakılmıştır. Buradan çıkan anlam; “Hiçbir medeni insan şiddet yanlısı değildir” şeklindedir.

“Şiddet yanlısı olmayan terörist” olmadığı için bu bölge kapatılmış, X ile de tüm teröristler temsil edilerek şiddet yanlısı kümesine dâhil edilmiştir. Bu gösterim; “Her terörist şiddet yanlısıdır” manasına gelir.

Son gösterimde taralı bölge dışında iki tane X işareti kalmıştır. Bunların muhtemel anlamları şu şekildedir: “Hiçbir terörist medeni değildir.” “Hiçbir medeni terörist değildir.” Bunlardan, büyük terim ve küçük terimin yeri dikkate alınarak; “Hiçbir terörist medeni değildir”

İkinci şeklin geçerli sonuç veren dört kalıbından ikisinde üç işaret kalmış, bunlar kıyas kuralları gereği ikiye indirilmiştir. Burada işletilen kural öncüllerden biri olumsuz ise sonucun da olumsuz olması gerektiğidir. Diğer iki kalıpta zaten iki işaret kalmaktadır. Bunlar ise daha önce değinilen, anlam olarak aynı fakat dizin olarak farklı biçimlerdir. Kalan iki dizinden bir tanesi, yani uygun olanı kıyastaki büyük terim ve küçük terimin sonuçta bulunma yerleri göz önüne alınarak seçilebilmektedir. Bu şeklin geneline bakıldığında, kıyasın genel kurallarından birini ve hangi kalıpta çalışıldığını büyük ve küçük terime dikkat ederek bilmek gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu yöntem, ikinci şekilde yine her zaman bahsi geçtiği gibi ekstra birkaç bilgi olması şartıyla doğru sonuca ulaştırmıştır. Dolayısıyla ikinci şeklin anlatımında da Venn yönteminin kullanışlı olduğu söylenebilir.

**DISAMIS (3. ŞEKİL)**

Bazı kitaplar pahalıdır.

Her kitap faydalıdır.

Bazı pahalılar faydalıdır.

Pahalı olmayan kitapları temsil eden bölge boş bırakılmış ve X ile kitap kümesinin bir bölümü pahalı kümesi içine dâhil edilmiştir. Bu şekil; “Bazı kitaplar pahalıdır” anlamına gelir.

Bu şekilde ise faydalı olmayan kitapları temsil eden kısım taranarak kapatılmış, X ile de tüm kitaplar temsil edilerek faydalı kümesi içine dâhil edilmiştir. Bu şekil ise, “Her kitap faydalıdır” manasına gelir.

Üçüncü şeklin bu kalıbının sonucunu temsil eden gösteriminde ise taralı bölge dışında ve belirlenen sınırlar içinde iki tane X işareti kalmıştır. Bunların anlamları; “Bazı faydalılar pahalı değildir”, “Bazı faydalılar pahalıdır”, “Bazı pahalılar faydalıdır” şeklindedir. Kıyas kuralları gereği sonuç olumlu olmalıdır. Kalan işarete terimler de dikkate alındığında ulaşılması gereken sonuç şudur: “Bazı pahalılar faydalıdır.”

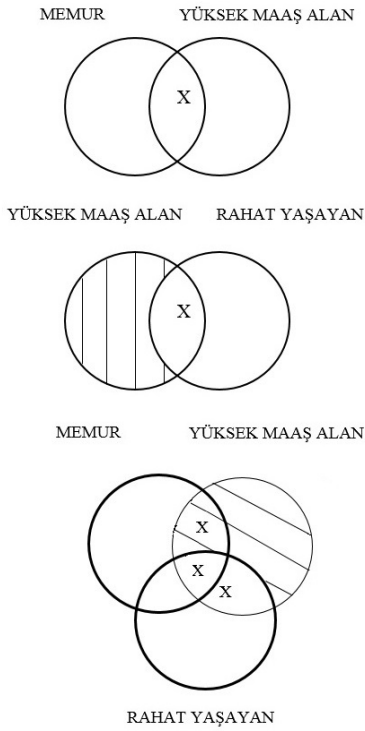
Üçüncü şeklin geçerli sonuç veren altı kalıbından ikisinin çiziminde bir tane işaret kalmaktadır. Bu işaretten de tek anlam çıkabiliyor olduğundan, bu iki kalıbın çizimlerinin okunması gayet kolay ve ekstra bilgiye ihtiyaç bırakmamaktadır. Bir kalıpta da tek işaret kalmasına rağmen bu işaretten iki farklı sonuç yazılabilmektedir. Bu sonuçlar kalıbın biçimi çerçevesinde büyük ve küçük terimin sonuçtaki yerlerine dikkat edilince iki sonuçtan doğru olan seçilebilmektedir. Kalan üç kalıpta da geçerli sınırlar içinde ve taranmamış iki işaret kalmaktadır. Bu iki işaretten de üç tane anlam yazılabilmektedir. Bu anlamlardan bir tanesi kıyasın genel kuralları kullanılarak elenmektedir. Kalan iki tanesi ise yukarıdaki duruma benzer şekilde yani terimlerin yerlerine dikkat ederek bire indirgelebiliyor. Kısaca, üçüncü şekilde, iki kalıp herhangi ekstra bir bilgiye ihtiyaç duymadan, bir kalıp terimlerin yerlerine dikkat ederek, üç tanesi de kıyasın genel kurallarından biri ve terimlerin yerleri ile ilgili gerekli kurallar çerçevesinde bilinebilmektedir.

DIMARIS (4. ŞEKİL)

Bazı memurlar yüksek maaş alır.

Her yüksek maaş alan rahat yaşar.

Bazı memurlar rahat yaşarlar.



Dördüncü şeklin bu kalıbının ilk öncülünün gösteriminde yüksek maaş almayan memurlar olabileceği için bu alan boş bırakılmış, X ile de memurlardan yüksek maaş alanlar gösterilmiştir. Bunun manası; “Bazı memurlar yüksek maaş alır” şeklindedir.

İkinci gösterimde rahat yaşayan dışında yüksek maaş alan olmadığı için bu ifadeyi temsil eden kısım taranarak kapatılmış, X ile de tüm rahat yaşayanlar temsil edilerek yüksek maaş alan kümesi içine dâhil edilmiştir. Bunun anlamı; “Her yüksek maaş alan rahat yaşar” şeklindedir.

Sonuç gösteriminde ise taralı bölge dışında ve belirlenen sınırlar içinde iki tane X işareti kalmıştır. Bunlar şu muhtemel manalara gelir: “Bazı rahat yaşayanlar memur değildir.” Bazı memurlar rahat yaşar”. Bazı rahat yaşayanlar memurdur.” Kıyas kuralları gereği sonuç olumsuz olamaz. Kalanların da terimlerinin yerleri dikkate alındığında ulaşılması gereken sonuç; “Bazı rahat yaşayanlar memurdur” şeklinde olur.

Dördüncü şeklin geçerli sonuç veren beş kalıbından birinde tek, iki tanesinde iki işaret ve iki tanesinde de üç tane işaret kalmaktadır. Bir işaret olan kalıptan tek anlam çıkmaktadır. İki işaret olan iki kalıptan üç anlam çıkmakta, bunların olumluluk ve olumsuzluk durumları göz önüne alınca anlam ikiye düşmektedir. Bu sonuçlar kalıbın biçimi çerçevesinde büyük ve küçük terimin sonuçtaki yerlerine dikkat edilince iki sonuçtan doğru olan seçilebilmektedir. Bir kalıpta üç işaretten üç anlam, diğerinde üç işaretten dört anlam çıkmakta, bunların da olumluluk ve olumsuzluk durumları göz önüne alınca anlam ikiye düşmektedir. Bu sonuçlar kalıbın biçimi çerçevesinde büyük ve küçük terimin sonuçtaki yerlerine dikkat edilince iki sonuçtan doğru olan seçilebilmektedir. Burada da bir kalıpta ekstra bilgi olmadan, ikisinde olumlu veya olumsuz olmayı gerektiren basit bir kuralın bilinmesiyle, kalan ikisin de ise olumlu veya olumsuzluk bilgisi yanında kalıbın biçimi hakkında da bilgi sahibi olunarak sonuca ulaşılmaktadır.

SONUÇ

Mantık ve matematik, bilimlerin değer sıralamasında her zaman kendilerine en üstlerde yer bulmuştur. Bu iki disiplin, tarihsel gelişimleri açısından modern çağa kadar tamamen farklı konular olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu çağda mantık matematikleşmiş, matematik de mantıksal bir nitelik kazanmıştır. Bazı bilim adamları tarafından bu iki disiplin birbirine indirgenmeye çalışılmış, hatta bunların özdeşliğini savunanlar bile olmuştur. Bu tartışmaların arasında kesin bir şey vardır ki o da; mantık ve matematiğin birbirlerine olan katkılarının herkes tarafından kabul edilmiştir.

Mantığın başlıca konusu kanıtlamalarımızın geçerli kılınmasıdır. Kanıtlama yapmayı sağlayan en geçerli ve etkili yöntem ise kıyastır. Bu sebeple kıyas mantık biliminin en önemli konusudur. Kıyas iki veya daha fazla öncülün bir araya getirilip mantık bakımından geçerli bir ilişki kurularak bir sonuç çıkarımına denir. Kıyaslar kendilerini meydana getiren önermelerin sayısı ve yapılarına göre çeşitlere ayrılır. En kesin ispat ise yüklemli kesin kıyaslar ile yapılır. Mantık biliminin kurucusu Aristoteles yalnız bu kıyaslar üzerinde durmuş, diğer mantıkçılar da onun gibi bu kıyas türünü diğerlerinden çok daha ayrı bir konumda değerlendirmiştir. Yüklemli kesin kıyaslarda onları oluşturan önermelerin nitelik ve nicelik bakımından sıralanmasıyla 64 kalıp (mod), bunlar da orta terimin yer

değiştirmesiyle ortaya çıkan kıyasın dört şekline göre düşünülürse 256 tane mümkün kıyas kalıbı ortaya çıkar. Yüklemlili kesin kıyaslarda olması gereken sekiz kural ve şekillerin özel şartları dikkate alındığında 256 kıyas kalıbından yalnızca 19 tanesinin geçerli olduğu görülür.

Çalışmamızın konusu olan bu kalıpların Venn yöntemiyle gösterimi şekillere dayanmaktadır. Yapılan çalışma sırasında bu gösterimin bağımsız bir yöntem olmadığı, gösterimin doğru okunması ve geçerli sonucun bulunabilmesi için kıyas kurallarına ihtiyaç olduğu anlaşılmıştır.

Çalışmamızda, özellikle eğitim ve öğretim açısından her metotta olduğu gibi bunda da olumlu ve olumsuz taraflar olduğunu gördük. İlk olarak onun olumlu yönlerine değinelim. Mantık dersinin okutulduğu sözel ağırlıklı eğitim yapılan kurumlarda, sayılarla iş gören, matematik ve benzeri ilimlere karşı bir önyargı olduğu bilinen bir durumdur. Mantık biliminin en önemli konusu olan kıyas kalıplarının, şekiller aracılığıyla matematiksel bir formda ifade edilebiliyor olması bu önyargının kırılması açısından olumlu bir etken olabilir. Bu yöntemin görsel ağırlıklı olması gösterimin anlamlı ve farklı şekilde ifadesi açısından kullanışlı olacaktır.

Öğrenme ve öğretme boyutuna gelince, bu yöntem ağırlıklı olarak sayısal eğitimden geçmiş ve belli konular üzerinde altyapısı olan kişiler için çok daha kullanışlı ve anlaması kolay olacaktır. Anlatan kişi için de, bu tarz bir öğrenci profiline bu yöntem daha elverişlidir. Öğretim yöntemleri açısından bakılırsa, daha ezberci bir yapıya sahip olan klasik yöntemlere göre daha oluşturmacı olan bu yapı bazı ezberlere muhtaç olsa da günümüz öğretim anlayışına daha uygundur.

Kanaatimizce bu yöntemin mantık öğretiminin önemli bir bölümüne farklı bir bakış açısı ve yeni bir öğretim tekniği getirdiği, bir kısım öğrenci grubu için daha anlaşılır olduğu açıktır. Bu tekniğin mantık bilimine olan bakışı en azından bizim ülkemizde değiştireceğini düşündüğümüz için bizdeki bilimsel anlayışa katkı yapacağını söyleyebiliriz.

Olumsuz yönlerine gelecek olursak, Venn şeması ile gösterim klasik yöntemle oranla ek çizimler ve bilinmesi gereken ek bilgiler gerektirmektedir. Bu sebeple bu yöntemin bazı kayıplara yol açacağı muhtemeldir. Ayrıca çizimler, taramalar ve şekillerin birleştirilip sonuç aşamasına getirildiği çizimde yapılan yanlış aktarım, sonucun olması gerektiği gibi çıkmamasına sebep olabilir.

Öğrenme ve öğretme ortamında da yukarıdaki muhtemel olumlu durumun tam tersine sözel eğitimden geçmiş, sayısal bir altyapısı olmayan, matematiksel ifadeler ve işlemlere zaten önyargısı olan, ezberci eğitim sistemine alışık ve oluşturmacı yapıyı sevmeyen bir öğrenci grubuna bu yöntemin uygulanmasında bir hayli zorluk ve zaman kaybı yaşanabilir. Anlatan kişi için de fazladan enerji ve zaman kaybına sebep olabilir. Daha önceden de belirtildiği gibi bu yöntem tamamen oluşturmacı bir yapı olmayıp, az da olsa bazı ezberlere muhtaçtır. Bu ezberler olmadan yöntemin çalışmasının mümkün olmaması küçük sayılamayacak bir olumsuzluktur.

Sonuç olarak bu yöntemin klasik yöntemle birlikte verilebilecek kadar değerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu sayede her iki yöntem de birbirini, öğrencinin anlama şekline göre tamamlayarak öğretimi daha başarılı hale taşıyabilir. Üzerinde ısrarla durulduğu gibi öğrenci profili dikkate alınıp, onların tepkilerine göre yöntemin kullanıp kullanılmamasına karar verilmelidir.

KAYNAKÇA

- Altun, Murat. *Matematik Öğretimi*. Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 2005.
- Aristoteles. *Organon III: Birinci Analitikler*, trc. H.R. Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Organon V: Topikler*, trc. H.R. Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Bolay, Naci. “Kıyasa Yapılan İtirazlara Dair”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986): 105-112.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Çaldak, Hüseyin. “Mantık Sanatı ve Faydaları”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy.1 (2001): 417-422.
- Çapak İbrahim. “Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd’ün Kıyasa Bakışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 47-68.
- Çapak İbrahim. “İslam Dünyasındaki Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004): 25-42.
- Çapak, İbrahim. *Anahatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Çüçen, Kadir. “Mantığın Kaynağı Problemi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999): 83-94.
- Çüçen, Kadir. *Mantık*. Bursa: Sentez Yayınları, 1999.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. trc. Ahmet Ateş. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Grünberg, Teo. *Sembolik Mantık El Kitabı*. Ankara: Metu Yayınları, 2000.

- Hasırcı, Nazım. “Mantıki Kıyas İle Fıkhi Kıyasın Karşılaştırılması”. *İslami İlimler Dergisi* 5, sy. 2 (Güz 2010): 59-73.
- Komisyon. *Mantık*. (Ankara: 1996).
- Kömürcü, Kamil. *Klasik Mantık*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Köz, İsmail. “Aristoteles Mantığı ile Felsefe - Bilim İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, sy. 2 (2002): 355-374.
- Kulen, Nezehat. *Mantık*. İstanbul: Kulen Basımevi, 1932.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: İnsan Yayınları, 2009.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2011.
- Russell, Bertrand. *Mistiklik ve Mantık*. trc.Yusuf Şerif. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1935.
- Sarp, Hatemi Senih. *Mantık Hulusa ve El Kitabı*. Ankara: Muallim Ahmet Halit Kitabevi, 1942.
- Şen, Zekâî. *Modern Mantık*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2003.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Yıldırım, Cemal. *Mantık*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2011.
- Yıldırım, Cemal. *Matematiksel Düşünme*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Yücel, Hasan Ali. *Sûrî ve Tatbîkî Mantık*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1935.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 537-572

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 537-572

✽ Hakemli Çeviri / Peer-reviewed Translated Article ✽

Hz. Hatice'nin Oğulları

The Sons of Khadija*

M. J. Kister **

Çev. Sena KAPLAN***

ÖZ

Hz. Hatice'yle ilgili olarak İslam Tarihi kaynaklardaki rivayetler birbirinden çok farklı olabilmektedir. Bu konulardan biri de Hz. Hatice'nin çocuklarıdır. Onun kız çocukları hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunmakla birlikte, erkek çocukları hakkındaki bilgiler de birbirini tutmamaktadır. Bu makale, Hz. Hatice'nin oğullarıyla ilgili olarak İslam Tarihi kaynaklarında geçen bilgileri ele almaktadır.

ANAHTAR KELİMELER: Hatice, Çocuk, Oğul, Hz. Muhammed, Cahiliyye.

ABSTRACT

The narratives about Khadija in Islamic History sources may be very divided. One of these subjects is Khadija's children. Besides there is little information about her daughters, accounts about her sons are diversified. This article approaches the narratives in Islamic History sources about Khadija's sons.

KEYWORDS: Khadija, Child, Son, Mohammad, Jāhiliyyah.

* Orijinal adı: "The Sons of Khadija", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993): 59-95.

** M.J. Kister (1914-2010), Hebrew University of Jerusalem'de Arap Dili ve Edebiyatı profesörüyüdü. Cahiliyye ve ilk dönem İslam tarihi ile ilgili olarak çok sayıda çalışması bulunmaktadır.

*** Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı.
Res. Assist., Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic History.
Sivas/Turkey (sena.kaplan@hotmail.com).

DOI: <http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.84870>

Geliş T. / Received Date: 09/07/2015

Kabul T. / Accepted Date: 26/11/2015

Yayın T. / Published Date: 15 Haziran / June 2016

I

Hız. Peygamber'in hayatında gerçekleşen çeşitli olaylar hakkındaki haberler, erken dönem sîret, hadis, tarih kaynakları ve âdib literatüründe birbirinden farklı, hatta birbiriyle zıt olarak kaydedilmiştir. Hadisteki uyumsuzluklar zaman zaman Hız. Peygamber ile Mekke'nin nüfuzlu aileleri arasındaki ilişkilerle ilgili olan ve bir ölçüde O'nun ve ortaya çıkmakta olan Müslüman toplumunun kaderini şekillendiren, Hız. Peygamber'in hayatındaki belirgin olaylarla ilişkilidir.

Bu şekilde incelenmeyi ve açığa kavuşturulma ihtiyacı hissedilen benzer bir durum da Hız. Hatice'nin evlilik hayatındaki belirli olayları içerir. Bunlar Hız. Peygamber'den önceki iki kocası ve aynı zamanda Cahiliyye ve İslam'ın ilk yıllarını kapsayan dönemde eşlerinden dünyaya getirdiği çocuklar hakkındaki rivayetlerle gün yüzüne çıkarılmıştır.

İlk rivayetlerin bazıları muhtasardır. İbn İshâk'ın kaydettiği bir habere göre, Yunus b. Bukeyr'de rivayetle,¹ Hız. Hatice'nin bekarken evlendiği ilk kocası Mahzûm kabilesinden Atîk b. Âiz b. Abdullah b. Ömer'dir. Hız. Hatice ondan bir kız çocuğu dünyaya getirmiştir. Atîk ölmüş ve Hız. Hatice Amr b. Temîm kabilesinden Ebû Hâle b. Zûrâre en-Nebbâsî ile evlenmiştir. Atîk ile evliliğinden de bir erkek ve bir kız çocuk doğurmuştur. O da ölünce, yeniden dul kalan Hız. Hatice, Hız. Peygamber'le evlenmiştir. Hız. Peygamber, Hız. Hatice'nin üçüncü kocası, Hız. Hatice ise Hız. Peygamber'in ilk karısıdır.

Buna karşıt olan rivayet İbn Sâ'd'ın Tabakât'ında yer almaktadır:² Hız. Hatice, Varaka b. Nevfel'le "sözenmiş", fakat evlilik gerçekleştirilmemiştir. Hız. Hatice'nin ilk eşi Ebû Hâle Hind b. en-Nebbâs b. Zûrâre b. Vakdân b. Habîb b. Selâme b. Çuvey b. Curve b. Useyyid b. Amr b. Temîm'dir.

İbnü'l-Kelbî'nin rivayetinde bulunan iki ibare önemlidir: Ebû Hâle'nin babası kabilesi³ içerisinde önemli bir mevkiye sahiptir. O, Mekke'ye yerleşmiş ve Benî Abdüddâr b. Kusay'ın halîfi olmuştur. "ve Kureyş

¹ İbn İshâk, *es-Siyer ve'l-meğâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (Şam: 1389/1978), 82.

² İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: 1377/1958), 7: 14-15.

³ *ve kâne ebûhu* (metinde yanlışlıkla: *ebûhâ*) *zâ şerefin fi kavmihi*.

kızlarını halîfleriyle evlendirdi"⁴ şeklindeki açıklayıcı ifade, Mekke'nin nüfuzlu aileleri ile, onların içtenlikle karşılayıp, yardım ettikleri, kabilelerine ve ailelerine katmaya çalıştıkları halîfleri arasındaki ilişkileri anlamamıza yardımcı olur.

Hz. Hatice gerçekte Ebû Hâle ile evlenmiş ve ona Hind adında bir erkek ve Hâle adında da bir kız çocuğu vermiştir. İkinci kocası Atîk b. Âbid (Âiz değil) b. Abdullah b. Ömer b. Mahzûm'dur. Ona da Hind adında bir kız çocuk doğurmuştur. Hz. Hatice'nin künyesi Ümmü Hind'dir. Hind büyümüş, Seyfî b. Ümeyye el-Mahzûmî ile evlenmiş ve ondan Muhammed adında bir oğlu olmuştur. Hind ve Seyfî'nin çocukları, Hind'in annesi Hz. Hatice'den dolayı Benü't-Tâhire diye anılır, çünkü Hz. Hatice'ye et-Tâhire denilmiştir. Medine'ye yerleşen Muhammed b. Seyfî'nin soyu devam etmemiştir.

Bu rivayete benzer bir anlatım Muhammed b. Habîb'in *el-Muhabber*'inde geçer.⁵ Hz. Hatice'nin Hind b. Ebû Hâle adında bir çocuk dünyaya getirdiği ilk kocası Ebû Hâle'dir; fakat Ebû Hâle'nin başka bir çocuğu zikredilmemiştir. İkinci kocası Atîk b. Âbid el-Mahzûmî'den Hind adında bir kızı olmuştur.

Mekke'de toplanıp önemli kabilelerle ittifak yapan kabile üyelerinin mevkilerine ayrıca ılık tutarak, yukarıdaki rivayeti teyit eden bir rivayet, Taberî tarafından kaydedilir: Bu hadise göre Ebû Hâle en-Nebbâş b. Zürrâre b. Vakdân b. Habîb b. Selâme b. Ğuvey b. Curve b. Useyyid b. Amr b. Temîm, iki kardeşi Avf ve Uneys'le birlikte Mekke'ye gelir. Benî Abdüddâr b. Kusay'ın halîfleri olarak kabul edilirler. Ebû Hâle, Hz. Hatice binti Huveylid ile evlenir ve Hind ve Hâle adlarında iki oğulları olur. Hâle ölmüş,⁶ fakat Hind İslam'ın gelişinden sonra da yaşamış ve ihtida etmiştir. Hz. Hasan b. Ali, Hind'in onun dayısı olduğunu söyleyerek, Hind'in Hz. Peygamber'den rivayetlerini aktarır. Mâ'mer b. Müsenna, Hind'in Basra'da öldüğünü ve insanların onun cenazesine katılabilmek için işlerini bıraktıklarını haber verir.⁷ İbn Habîb'in *el-Münnemmak*'ında

⁴ *ve kânet kuraşûn tüzevvicu halîfehum.*

⁵ Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstaedter (Haydarabad: 1361/1942), 78, 482.

⁶ İslam'ın gelişinden önce, - K.

⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Zeylû'l-müzeyyel* (Kahire: 1358/1939), 40.

kaydedilen rivayet⁸ biraz daha farklıdır: Buna göre Temîm'den Benî Useyyid kabilesinden Nebbâş b. Zûrâre, Benî Nevfel b. Abdimenaf'a halîf olarak katılır; fakat müellif bu ittifakın gerçekleşmesindeki sebepleri tam olarak bilmediğini ifade eder. Künyesi Ebû Hâle olan Nebbâş b. Zûrâre, Hz. Peygamber'le evlenmeden önce Hz. Hatice ile evlenir ve Hind ve Hâle adında iki oğulları olur.

Bazı yeni bilgiler, el-Meclisî'nin Şîi derlemesi *Bihâru'l-envâr*'da bulunmaktadır.⁹ Katâde'nin naklettiği bir rivayete göre, Hz. Hatice'nin ilk kocası Atîk b. Âiz el-Mahzûmî, ikincisi de Ebû Hâle Hind b. Zûrâre et-Temîmî'dir; Hz. Hatice, ona, sonradan Hind b. Hind olarak isimlendirilen Hind adında bir oğlan doğurur.

Başka bir rivayete göre, Hz. Hatice, Ebû Şihâb Amr el-Kindî'yle evlenir; ikinci kocası Atîk b. Âiz'dir ve onun ölümünden sonra da her ikisi de dörder yüz köleye sahip çok zengin adamlar olan Ukbe b. Ebî Muayt ve Salt b. Ebî Yehâb onunla evlenmek isterler. Ebu Cehil de onunla evlenmek ister, Hz. Hatice ise bütün bu evlilik tekliflerini reddeder.¹⁰

Ebû Tâlib'in kanalıyla aktarılan bir rivayet, Hz. Hatice'nin ilk kocasının Atîk b. Âiz, ikincisinin de kendisinden bir erkek çocuğu doğurduğu Ömer el-Kindî olduğunu belirtmektedir ki bu rivayet sıkıntılı görünmektedir.

Yeni bir bilgi Belâzürî'de bulunmaktadır. Buna göre Hz. Hatice'nin ilk eşi Ebû Hâle Hind b. en-Nebbâş et-Temîmî'dir ve Hz. Hatice ondan Hind b. Ebî Hâle'yi dünyaya getirmiştir. İkinci koca ise onun Hind adında bir kız dünyaya getirdiği Atîk b. Abîd el-Mahzûmî'dir. Atîk onu boşanmış ve o da üçüncü eşi Hz. Peygamber'le evlenmiştir.¹¹ Aslında bu rivayet Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed'le evlendiğinde dul değil, boşanmış bir kadın olduğunu söyleyen ilk rivayettir.

Nureddin el-Heysemî'nin *Mecmâu'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*'indeki bazı farklı noktalar dikkate değerdir.¹² Buna göre, Hz. Hatice'nin ilk ko-

⁸ Muhammed b. Habîb, *el-Münemmak*, thk. Hurşîd Ahmed Fâruk (Haydarabad: 1384/1964), 399.

⁹ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (Tahran: 1392), 16: 10.

¹⁰ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 16: 22.

¹¹ el-Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah (Kahire: 1959), 1: 406-407.

¹² Nûreddin el-Heysemî, *Mecmâu'z-zevâid ve menbau'l-fevâid* (Beyrut: 1967), 9: 219.

cası Atîk b. Âiz'den Hind adında bir oğlu olmuş ve böylece ona Hind b. Atîk denilmiştir. İkinci kocası Benî Abdüddâr'ın halîfi Ebû Hâle Mâlik b. Nebbâş b. Zürâre'den de Hind ve Hâle adındaki çocukları doğmuştur. Bu cihetle Hz. Hatice'nin ilk iki kocasından olan çocukları Hind b. Atîk, Hâle ve Hind b. Ebî Hâle, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den olan çocuklarının ağabeyleridirler.

Ebû Hâle'nin adının ve Hz. Hatice'nin ilk iki kocasından dünyaya getirdiği çocuklarının ihtilaflı oluşu meselesi ez-Zürkânî'nin *Şerhu'l-mevâhibi'l-ledüniyye*'sinde incelenmiştir.¹³ Zübeyr (yani İbn Bekkâr – K.) ve (nakleden – K.) Dârekutnî, Ebû Hâle'nin adının Mâlik olduğunu söyler. İbn Mende ve Süheylî onun ismini Zürâre olarak kaydederler. Ebû Ubeyd onu en-Nebbâş olarak verirken, el-Askerî ise onun adını Hind olarak kayda geçirir.

Ebû Hâle'nin oğlu Hind'in Uhud ya da Bedir Savaşı'nda Hz. Peygamber'in yanında savaştığı söylenir. Hz. Peygamber'in şahsiyetini tarif eden bir hadisi bildirmiş, bu hadis de ondan rivayetle Hz. Hasan b. Ali tarafından nakledilmiştir. Zübeyr b. Bekkâr onun Cemel Savaşı'nda Hz. Ali'nin tarafında savaşırken öldürüldüğünü bildirir; diğerleri ise Basra'da bir salgın hastalıktan öldüğünü söyler.

Hz. Hatice ve Ebû Hâle'nin Hâle adlı oğulları, Hz. Peygamber'in ashabından biri olarak kaydedilir. Bir hadise göre, Hz. Peygamber uyanır ve Hâle'yi odasında görür. Onu bağrına basar ve neşe içinde şöyle seslenir: "Hâle, Hâle, Hâle."¹⁴ Farklı bir rivayet ise Hz. Hatice ve kocası Ebû Hâle'den doğan Hâle'nin kız bir çocuk olduğunu belirtir. Gerçekten de Muhibbuddîn et-Taberî, *es-Simtü's-semîn fî menâkıbi ümmühâti'l-mü'minîn*'de,¹⁵ Hâle'nin Hz. Hatice ve ondan dolayı Ebû Hâle künyesi verilen Nebbâş b. Zürâre'nin kızı olduğunu belirtir. Muhibbuddîn, Ebû Hâle'nin adını (Mâlik b. en-Nebbâş, Hind b. Zürâre) ve onun Hz. Hatice'nin birinci mi yoksa ikinci kocası mı olduğu meselesini tartışan başka

¹³ ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhibi'l-ledüniyye* (Kahire: 1325), 1: 199-201.

¹⁴ bk. ör. İbn Hâcer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî (Kahire: 1971), 6: 516, no. 8919.

¹⁵ Muhibbuddîn et-Taberî, *es-Simtü's-semîn fî menâkıbu ümmühâti'l-mü'minîn* (Kahire: 1402/1983), 23.

rivayetler de verir.¹⁶ Muhibbuddîn, Hz. Peygamber'in üvey oğlu Hind b. Hind'in büyüdüğü, İslam'ı kabul ettiği ve Hz. Ali'nin yanında savaşırken Cemel Savaşı'nda öldüğü rivayetini yineler; diğer bir rivayet ise onun Basra'da bir salgın hastalık sebebiyle öldüğü şeklindedir.

Ebû Hâle'nin oğlu ve erkek torunu hakkındaki önemli bir bilgi İbnü'l-Kelbî'nin *Cemheretü'n-neseb*'inde bulunmaktadır.¹⁷ Buna göre, Hz. Hatice Ebû Hâle Hind b. Nebbâş b. Zürâre'ye Hind adında bir erkek çocuk doğumuş, o da Bedir ya da Uhud Savaşı'nda savaşmıştır. Onun oğlu Hind b. Hind b. Hind, İbn Zübeyr'in yanında savaşırken öldürülür. Bu aile kaybolmuş ve çocuklarından hiçbiri kalmamıştır.

Muhibbuddîn'in Hz. Hatice'nin iki kocasından dünyaya gelen iki kız çocuğunun hayatları hakkında hiçbir şey bilinmediğine dair görüşleri dikkate değerdir.¹⁸ ed-Diyârbekrî'nin, *Sîret-i Moğoltay*'dan yaptığı dikkat çekici alıntılara göre: Hz. Hatice, Atık b. Âiz el-Mahzûmî'ye Hind adında bir kız ve Abdullah ya da Abdümenaf adında bir erkek çocuk doğurmuştur.

el-Kurtubî, *Tefsîr*'inde (*el-Câmî li ahkâmî'l-Kur'ân*)¹⁹ Hz. Hatice'nin Atık'e Abdümenaf adında bir erkek çocuk doğurduğunu söyleyen bir haber rivayet eder.

ed-Diyârbekrî tarafından kaydedilen rivayet de ondan daha az ilginç değildir: Hz. Hatice Ebû Hâle Hind'e Zeynep adında bir kız ve Hâris ve Hind adlarında iki erkek çocuk dünyaya getirmiştir.

Hz. Hatice'nin Atık b. Âbid'den bir oğlu olduğunu söyleyen rivayet İbn Hazm'ın *Cevâmiu's-sîre*'sinde kaydedilir.²⁰ Rivayet, Hz. Hatice'nin ilk kocasından Abdullah adında bir oğlu olduğunu söyler. İkinci kocası Ebû Hâle Hind b. Zürâre'den Hind ve Hâris adlarında iki oğlu ve Zeynep adında bir kızı olmuştur. Hind b. Hind, Uhud Savaşı'nda mücadele etmiş ve Basra'ya yerleşmiştir. Hâris de İslam'ı kabul etmiş ve Ruknü'l-Yemânî'de bir gayrimüslim tarafından öldürülmüştür. Hâris hakkında

¹⁶ Muhibbuddîn et-Taberî, *es-Simtü's-semîn*, 6, 23.

¹⁷ İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb* (Br. Mus., Add., no. 23297), 93^b.

¹⁸ Bu rivayet ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfûsi'n-nefis* (Beyrut: repr. thk. 1283), 1: 263'te kaydedilmiştir.

¹⁹ el-Kurtubî, *Tefsîr* = *el-Câmî li ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: 1387/1967), 14: 104.

²⁰ İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîre*, thk. İhsân Abbâs ve Nâsiruddîn Esed (Kahire: ts.), 31.

daha ayrıntılı bilgiler Belâzürî'de yer almaktadır.²¹ Hâris b. Ebî Hâle, Ruknû'l-Yemânî'de Allah için savaşıp öldürülenlerin ilkidir.²² Bir rivayet, onun Hz. Hatice'nin vesayetinde olduğunu (*fî hicri hadîcete*), İslam'ı kabul ettiğini, imanını beyan ettiğini ve insanları İslam'a girmeye davet ettiğini söyler. Bir gün o Kureys'ten bir grup ile birlikteyken bir adamın Hz. Peygamber'e iftira ettiğini duymuş ve Hz. Peygamber'i savunmaya çalışmıştır. Bu durum da Hâris'in, onu ayağıyla çiğneyen ve onun karnına basan kaba bir müşrik tarafından dövülmesiyle sonuçlanmıştır. Bir başka rivayet de onun Ruknû'l-Yemânî'de namaz kılarken öldürüldüğünü belirtir.

İbn Hâcer,²³ Hâris'in askeri faaliyetlerinin ilk zamanları hakkında bize bilgi verir. Bu da Hz. Peygamber'in insanları İslam'a girmeleri için alenî olarak davet ettiği döneme denk gelir.²⁴

İbn Hazm²⁵ da Hâris'in hayatını kaydeder ve bize onun hakkında ilave bir bilgi de verir: Buna göre Safvan b. Safvan b. en-Nebbâş et-Temîmî, hicretten sonra bir müşriği öldüren ilk mü'mindir; Hâris b. Ebî Hâle'nin katilini öldürmüştür.²⁶

İbn Nâsiruddîn ed-Dîmeşkî, *Câmiu'l-âsâr fî mevlidi'r-Rasûli'l-Muhtâr*'ında,²⁷ İbn Abdilber'in, Hz. Hatice'nin Ebû Hâle'den Tâhir adında bir oğlu olduğu, ve bu çocuğun Hind ve Hâle'nin erkek kardeşi olduğu şeklindeki önemli rivayetini kaydeder. Hz. Peygamber'in onu Yemen'de bir bölgeye yönetici (*âmil*) olarak gönderdiği söylenir.

İbn Abdilber, Tâhir'in, Hz. Peygamber'in Yemen'in farklı bölgelerine yönetici olarak gönderilen beş kişi arasında olduğuna dair, Seyf b. Ömer vasıtasıyla Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye dayanan bir rivayeti vermekte-

²¹ el-Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf* (Ashir, Ef., no. 597-8), 969^b.

²² *fî sebîli'llah*.

²³ İbn Hâcer, *el-İsâbe*, 1: 604, no. 1503.

²⁴ ... *en yesde'a bimâ emerahu*... : bk. Hicr, 94 : *fe'sdağ bimâ tü'meru ve ağıriz ani'l-müşrikîn*.

²⁵ İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Hârûn, (Kahire: 1382/1962), 210.

²⁶ Safvan b. Safvan hakkında bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: 1969), 3: 268 ve İbn Hâcer, *el-İsâbe*, 3: 435, no. 4080.

²⁷ İbn Nâsiruddîn ed-Dîmeşkî, *Câmiu'l-âsâr fî mevlidi'r-rasûli'l-muhtâr* (Cambridge, Or., no. 913), 250^a.

dir.²⁸ Tâhir hakkında daha ayrıntılı bir nakil İbn Hâcer tarafından zikredilmektedir.²⁹ Seyf b. Ömer'den nakledilen bir rivayete göre, Tâhir b. Ebî Hâle daha önce bahsedildiği gibi, Yemen'in bir bölgesine yönetici olarak gönderilmiştir. Bu önemli rivayet, Tâhir'in Akk (*el-Akâbis*) isyanını başarıyla bastırdığını da ekler.

Bu rivayetler, Taberî'den elde edilen şu bilgilerle pekiştirilir: Tâhir b. Ebî Hâle, Hz. Peygamber tarafından Mekke'deki Akk'ın yönetimiyle görevlendirilmiştir. Daha sonra da Yemen'in bir bölgesine yönetici olarak gönderilmiş, ya da başka bir versiyonda Akk ve Eş'ârî kabileleri üzerine tayin edilmiştir. el-Esvedü'l-Ansî'nin birlikleriyle karşılaşmış ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra Akk ve Eş'ârîlerin iyanını başarıyla sona erdirmiştir.³⁰

Zübeyr b. Ebî Hâle hakkında pek bir şey bilinmemektedir. Seyf b. Ömer onunla ilgili rivayetleri aktarır. İbn Mende, onun Hz. Peygamber'in alıkonulmuş bir Kureyşli'yi öldürdüğüne dair bir rivayetini kaydeder ve ardından şunu belirtir: "Kureyş'ten alıkonulmuş (ya da hapsedilmiş – K.) hiç bir adam asla öldürülmemelidir."³¹

Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'le evliliğinden önce evlenmiş olduğu iki kocası hakkındaki rivayetlerin belirsiz, karmakarışık ve genellikle de çelişkili olduğu âşikardır. Hz. Hatice'nin bu iki kocasından dünyaya getirdiği çocuklar hakkındaki haberler de net değildir; anlatıların detaylarıyla ilgili olarak şecere uzmanları ve hadis ravileri arasında neredeyse hiç uzlaşma yoktur. Bahsedilen kişilerden sadece bir kaçı İslam'ın gelişinden sonra da yaşamış, bunların da öldükleri ya da öldürüldükleri ve nesillerinin sona erdiği bildirilmiştir.

Bununla birlikte, iki koca hakkındaki rivayetler muhtemelen Mekke'nin durumunu da yansıtmaktadır. Hz. Hatice'nin aristokrat Mahzûm

²⁸ İbn Abdilber, *el-İsti'âb fî mârifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî, (Kahire: 1380/1960) 2: 775, no. 1297.

²⁹ İbn Hâcer, *el-İsâbe*, 3: 515, no. 3258.

³⁰ et-Taberî, *Târih*, 3: 228, 230, 318, 320-21, 328.

³¹ İbn Hâcer, *el-İsâbe*, 2: 558, no. 2792; ve bk. İbnü'l-Esîr, *Usdû'l-ğâbe fî mârifeti's-sahâbe*, (Tahran: 1280), 2: 199; ve bu rivayetin önemli bir ifade eklenmiş hali bk.: "Osman'ın katili hariç, Kureyş'ten alıkonulmuş hiç bir adam öldürülmemelidir; onu öldürmelisiniz. Eğer yapmazlarsa, onlara koyunun boğazlandığı gibi boğazlanacaklarını söyleyin" İbn Adiy, *el-Kâmil fî zuafâi'r-ricâl* (Beyrut: 1405/1985), 6: 2363.

kabilesinden bir adamla evlenmiş olması, onun konumu ve serveti göz önüne alındığında mantıklıdır. Fakat onun Mekke'ye göç etmiş bir bedevi ile evlenmiş olması da, bu durumun Mekke toplumunun yaygın bir geleneği olduğu düşünüldüğünde, aynı derecede akla yatkındır. Bu yolla Mekkeliler bedevi kabileler ile bağlarını güçlendirmeyi ve Mekkeli ailelerin ticari faaliyetlerini güven altına almayı hedeflemişlerdir.

II

Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evlendiğinde kaç yaşında olduğuyla alakalı rivayetler çelişkili ve karmaşıktır. Pek çok rivayet onunla evlendiğinde Hz. Peygamber'in yirmi beş, Hz. Hatice'nin ise kırk yaşında olduğunu bildirir.³²

Bazı kaynaklar Hakîm b. Hizâm'dan nakledilen ve yukarıdaki bilgileri teyit eden şu rivayeti verirler: Hz. Hatice Fil Yılı'ndan on beş sene önce; Hakîm ise Fil Yılı'ndan on üç sene önce doğmuştu; yani Hz. Hatice, Hakîm'den iki yaş büyüktü ve bu nedenle Hakîm onun yaşını kolaylıkla kırk olarak tespit etmiştir. Hz. Peygamber Fil Yılı'nda dünyaya gelmişti ve böylece evlendikleri sırada yirmi beş yaşındaydı.³³

İbn Kuteybe'nin³⁴, Hz. Hatice'yle evlendiğinde, Hz. Muhammed'in yirmi beş yaşında olduğunu belirtmektedir.³⁵ İbn Kuteybe'de Hz. Peygamber'in evlilik tarihiyle bağlantılı olarak verdiği ilave bir bilgiye gö-

³² Dimyâtî, *el-Muhtasar fî sireti'n-Nebî* (s.), (Chester Beatty, no. 3332), 10^b; el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbu'l-bed' ve't-târîh*, thk. Cl. Huart, (Paris: 1916), 5: 10; el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 16: 19; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrut, Riyad: 1966), 5: 193 (Hakîm b. Hizâm'dan rivayetle); Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1: 98 ("bu alimlerin kabul ettiği görüştür" ifadesiyle birlikte).

³³ bk. İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 250^a (Musa b. Ukbe'den alıntılanmış ve Hakim b. Hizâm'a dayandırılmıştır); el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 16: 12; İbn Sâ'd, *et-Tabakât*, 8: 17; ayrıca bk. H. Lammens, "L'Age de Mahomet et la Chronologie de la Sira", *Journal Asiatique* 17 (1911), 209-150; ve daha ayrıntılı bir araştırma için bk. Lawrence I. Conrad, "Abraha and Muhamad, some observations apropos of chronology and literary topoi in the early Arabic historical tradition", *BSOAS* 50 (1987), 225-240.

³⁴ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, thk. Servet Ukâşe, (Kahire: 1969), 133.

³⁵ aynı şekilde: el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 16: 10'da Amr b. Alâ'dan rivayetle; İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîre*, 31.

re,³⁶ Hz. Peygamber yirmi beş yaşındayken Hz. Hatice'nin tüccarlarıyla birlikte Suriye'ye gitmiş ve dönüşünden iki ay sonra da onunla evlenmiştir. Buna tekabül eden bir rivayet de *es-Sîretü'l-Hâlebiyye*'de kaydedilir.³⁷ Hz. Peygamber yirmi beş yaşındadır, bazıları yirmi beş yaş iki ay on gün, bazıları ise on beş gün demektedirler.

Moğoltay *ez-Zahru'l-besîm fî sîreti Ebi'l-Kâsım*'ında,³⁸ Ebû Ömer'den (yani İbn Abdilber) aldığı bir rivayette daha da belirgindir: Hz. Peygamber Hz. Hatice ile Suriye'den döndükten iki ay on beş gün sonra, yirmi altıncı yılın Safer ayının sonunda, yani Fil Günü'nden yirmi beş yıl iki ay on gün sonra evlenmiştir. İbn Abdilber'in rivayeti İbn Nâsiruddîn'in *Câmiu'l-âsâr*'ında da geçmektedir.³⁹ Moğoltay'ın İbn Asâkir'den naklettiği bir rivayete göre de, Hz. Peygamber Meysere ile birlikte Suriye'den Fil Günü'nden yirmi beş yıl sonraki Zilhicce ayının bitiminden on dört gün sonra dönmüştür.⁴⁰

Nureddin el-Heysemî, Hz. Peygamber'in, Hz. Hatice ile yirmi beş yaşındayken evlendiğini söyleyen bir rivayeti verir ve buna Kureyş'in o sırada Kâbe'yi inşa etmekte olduğunu da ilave eder.⁴¹ Buna muhalif bir rivayet, Kâbe'nin Hz. Peygamber otuz beş yaşındayken Kureyş tarafından inşa edildiğini belirtmektedir.⁴² Bununla birlikte, el-Meclisî, Kâbe'nin Kureyş tarafından inşa edilmesinin Hz. Fatıma'nın doğumuyla ve Hz. Peygamber'e vahiy gelmesiyle aynı güne denk geldiği şeklindeki bir başka rivayeti de vermektedir.⁴³

Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'yle evlendiğinde kaç yaşında olduğuyla ilgili bazı farklı rivayetler de vardır: *ez-Zühri*'ye kadar ulaşan bir

³⁶ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 150.

³⁷ Ali b. Burhâneddîn, *el-Hâlebi, İnsânu'l-uyûn fî sîreti'l-Emini'l-Me'mûn = es-Sîretü'l-Hâlebiyye* (Kahire: 1382/1962), 1: 154.

³⁸ Moğoltay, *ez-Zahru'l-besîm fî sîreti Ebi'l-Kâsım* (Leiden, Or., no. 370), 93^a.

³⁹ İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 250^a. İbn Abdilber'in rivayeti için bk. *ez-Zürkânî, Şerhu'l-mevâhib*, 1: 199.

⁴⁰ Rivayete bk.: el-Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ bi mâ li'r-rasûli mine'l-enbâ'i ve'l-emvâli ve'l-hafazati ve'l-metâ'*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: 1941), 1: 9.

⁴¹ el-Heysemî, *Mecmâu'z-zevâid*, 9: 219; aynı rivayet şuralarda da alıntılanmıştır: İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 293; el-Mutavvâi, *Men şebera zefira* (Cambridge, Or., no. 1473 (10)), 38^a.

⁴² el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 16: 7.

⁴³ el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 16: 77.

rivayete göre, Hz. Peygamber onunla evlendiğinde yirmi bir yaşındadır.⁴⁴ Bir başka rivayet de o zamanlar Hz. Peygamber'in yirmi üç yaşında olduğunu söyler.⁴⁵ İbn Cüreys'ten nakledilen rivayete göre de otuz yedi yaşındayken evlenmiştir.⁴⁶ Diğer rivayetler ise Hz. Peygamber'in evlendiği zamanki yaşını otuz⁴⁷ ya da yirmi dokuz⁴⁸ olarak verirler.

Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'le evlendiği zamanki yaşına dair rivayetler de benzer şekilde farklı ve belirsizdir. Hz. Hatice'nin Fil Yılı'ndan on beş yıl önce ve Hz. Peygamber'in de Fil Yılı'nda doğduğu ve evlendikleri zaman Hz. Peygamber'in yirmi beş, Hz. Hatice'nin de kırk yaşında olduğu haberine dayanan rivayet, tabii ki kendi içerisinde tutarlıdır ve Hz. Peygamber'in doğumu ve ölümü hakkındaki geniş rivayet silsilesiyle de uyumludur.

Farklı rivayetler, Hz. Hatice'nin onunla evlendiğinde kırk beş yaşında olduğunu söyler.⁴⁹ Diğer rivayetler de onun otuz yaşında olduğu yönündedir.⁵⁰ Bazı kaynaklarda İbn Abbas'a atfedilen bir rivayet, Hz.

⁴⁴ ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 1: 199, 3: 220 (ve bu rivayetin reddi hakkında bk.: ez-Zürkânî, aynı eser 3: 227); Abdülmelik b. Hüseyin el-İsâmî, *Simtî'n-nücumî'l-evâlî fi enbâi'l-evâil ve't-tevâil* (Kahire: 1380), 1: 365; el-Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, 1: 9; es-Süheyli, *er-Ravdu'l-unuf*, thk. Abdurrahman el-Vekîl, (Kahire: 1387/1967), 2: 246; el-Heysemî, *Mecmâu'z-zevâid*, 9: 219; Muhibbuddîn et-Taberî, *es-Simtî's-semîn*, 14; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 293.

⁴⁵ Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, 78; el-Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1: 98; el-Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, 1: 9.

⁴⁶ ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 1: 199; el-Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, 1: 9; Moğoltay, *ez-Zahru'l-besîm*, 93^a; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 293; İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 250^a.

⁴⁷ Muhibbuddîn et-Taberî, *es-Simtî's-semîn*, 14; İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 250^a; ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 2: 199, 3: 220, 227; es-Sâlihî, *Subulu'l-hudâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Mustafa Abdülvâhid, (Kahire: 1394/1974), 2: 225; es-Süheyli, *er-Ravdu'l-unuf*, 2: 246.

⁴⁸ Moğoltay, *ez-Zahru'l-besîm*, 93^a (otuza yakın); el-Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, 1: 9 (otuza yakın); ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 1: 199; es-Sâlihî, *Subulu'l-hudâ*, 2: 225 (otuza yakın).

⁴⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 293 (Vakîdî'den rivayetle); Moğoltay, *ez-Zahru'l-besîm*, 93^a; İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 250^a; İbn Asâkir, *Târîh-u Dimaşk, (tehzîb)*, thk. Abdülkâdir Bedrân, (Beyrut: 1399/1968), 1: 302-303 (Vakîdî'den rivayetle: kırk dört yaşında); ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 1: 199 (İbn Sâ'd'dan rivayetle), 3: 220; el-Hâlebî, *İnsânu'l-uyûn*, 1: 156.

⁵⁰ ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 1: 200, 3: 220; İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 250^a; İbn Asâkir, *Târîh-u Dimaşk, (tehzîb)*, 1: 302; es-Sâlihî, *Subulu'l-hudâ*, 2: 225; el-Hâlebî, *İnsânu'l-uyûn*, 1: 156.

Hatice'nin yirmi sekiz yaşındayken Hz. Peygamber'le evlendiğini belirtir.⁵¹ Onun Hz. Peygamber'le yirmi beş ya da otuz beş yaşlarındayken evlendiğini belirten az da olsa rivayetler mevcuttur.⁵²

Bütün bu rivayetler Hz. Hatice'nin, Hz. Peygamber'den dünyaya getirdiği çocukları hakkındaki haberler değerlendirilirken göz önünde bulundurulmalıdır.

Hadis ve sîret alimleri Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den dünyaya getirdiği kız çocukların sayısı konusunda müttefiktirler. Buna göre Hz. Hatice dört kız çocuk dünyaya getirmiştir. Bu kızların hepsi de İslam'ın geldiği zaman halen gençtirler ve yeni dini kabul etmişlerdir. Hepsı evlenmiş, fakat sadece üç tanesinin çocukları olmuştur. Hz. Fatıma hariç diğerlerinin çocuğu olmamıştır. Hz. Peygamber'in soyu, Hz. Fatıma'nın oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'nin neslinden devam etmiştir. Ancak alimler, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den doğan erkek çocuklarının sayısı hakkında farklı görüş belirtmektedirler.⁵³ Hz. Hatice'nin oğullarıyla ilgili farklı rivayetler ileride ele alınacaktır.

Erken dönem kaynaklarından birinde kaydedilmiş ve kısaca verilen, dikkate değer bir haber, Hz. Peygamber'in *tehannüs*'e bir kaç kızı dünyaya geldikten sonra başladığını belirtmektedir. Hz. Hatice, Hz. Peygamber'den Kâsım'ı dünyaya getirmiştir; bazı âlimler onun Tâhir adında bir başka erkek çocuğu daha doğurduğunu, bazı âlimler ise sadece Kâsım'ı dünyaya getirdiğini söylerler.⁵⁴ ez-Zürkânî, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den sadece Kâsım adındaki oğlunun olduğu rivayetini zik-

⁵¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 293; ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 1: 200, 3: 220; Moğoltay, *ez-Zahru'l-besîm*, 93^a; İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 250^a (İbn Sâ'd'dan rivayetle); es-Sâlihî, *Subulu'l-hudâ*, 2: 225; İbn Asâkir, *Târîh-u Dimaşk*, (tehzîb), 1: 302 (İbnü'l-Kelbî'den rivayetle); el-Hâlebî, *İnsânu'l-uyûn*, 1: 156; el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek* (Haydarabad: 1342, repr. Riyâd), 3: 182; Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, 78; el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 16: 12.

⁵² el-Hâlebî, *İnsânu'l-uyûn*, 1: 156.

⁵³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, (Beyrut: 1390/1970), 5: 321, no. 9718 (... *ve lekad zeğma bağdü'l-ulemâ ennehû veledet lehû gulâmen âhara yüsemâ et-tâhir; ve kâle bağduhum: mâ nağlemuhâ veledet lehû ille'l-kâsım...*).

⁵⁴ bk. İbn İshak'ın *el-Mübteda*'sından alıntılanan bir rivayet Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'e sadece Kâsım adında bir oğlan doğurduğunu söyler: Moğoltay, *ez-Zahru'l-besîm*, 94^b: ... *ve fi'l-mübtede'i an ibn-i ishaka ze'ama bağdü'l-ulemâ, enne hadîcete (r) lem telid li'n-nebiyyi (s) mine'z-zuhûri ille'l-kâsime; ve hâzâ lâ şey'e*.

retmekle birlikte, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den doğan erkek çocukları hakkında farklı rakamlar içeren başka rivayetlerin kapsamlı bir özeti de verir. Bu nakillerin bazılarına göre, Hz. Hatice Hz. Peygamber'e on üç çocuk doğurmuştur.⁵⁵

İbn İshak'ın kaydettiği bir rivayete göre, Hz. Peygamber'in oğulları Kâsım, Tâhir ve Tayyib, ilk vahyin gelişinden önce doğmuştur. Hz. Peygamber'in künyesi Ebu'l-Kâsım'dır. Hz. Peygamber'in bütün erkek çocukları İslam'ın gelişinden önce vefat etmişlerdir. Bazı rivayetler onların henüz süt çocuğu iken öldüğünü belirtmektedirler.⁵⁶

Zübeyr b. Bekkâr'ın rivayetine göre, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den sadece iki oğlu olmuştur: Onlar da Kâsım ve Abdullah'tır. Abdullah'a aynı zamanda Tayyib veya Tâhir de denilmiştir. Abdullah vahyin gelişinden sonra doğmuş ve çok erken bir dönemde vefat etmiştir. Hz. Peygamber'in vefat eden ilk çocuğu Kâsım, ikincisi de Abdullah'tır.⁵⁷

⁵⁵ ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 193-194; tek çocuk Kâsım hakkındaki rivayet için bk. 193, 1.2 ve 194, 1.11: *ve tahsulü min cemî'i'l-akvâli semâniyetü zukûrin: isnâni aleyhimâ, el-kâsimu ve ibrahîmu ve sittün muhtefün filhim...*

⁵⁶ İbn İshak, *es-Siyer*, 82, 245; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 293; Süleyman b. Mûsâ el-Kalâî, *el-İktifâ fî megâzî Rasûlillâhi ve's-salâti'l-hulefâ*, thk. Mustafa Abdülvehid, (Kahire: 1387/1968), 1: 199 (İbn İshak'tan rivayetle); el-İsâmî, *Simtû'n-nücum*, 1: 406; İbn Asâkir, *Târîh-u Dimaşk, (tehzîb)*, 1: 302; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser fî funûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, (Kahire: 1356), 2: 288 ve aynı yerde: bu rivayet İbn İshak'tan nakledilmiştir, ayrıca bk. Abdullah b. Ebî Zeyd el-Kayravânî, *Kitâbu'l-câmî*, thk. Muhammed Ebu'l-Acfân ve Osman Bittih, (Beyrut – Tunus: 1402/1982), 128-129, 1.1; ve bk. ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 194, 1.7: *... ve kâle ibnu ishaka fî's-sîreti inde zikri tezevvüci'l-mustafâ hadîcete: küllühüm gayra ibrahîme vülide kable'l-islâmi, ve mâte'l-benûne kable'l-islâmi ve-hüm yertediün...*

⁵⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 307; İbn Hâcer, *el-İsâbe*, 3: 549 (Zübeyr b. Bekkâr, Mus'ab'dan rivayet eder; ayrıca bk. aynı eserde Zührî'den nakledilen bir başka rivayet); İbn Sâ'd, *et-Tabakât*, 8: 16; el-Kâzarûnî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (Br. Mus., Add., no. 18499), 83^{a-b}; el-Kalâî, *el-İktifâ*, 1: 199 (Zübeyr b. Bekkâr'dan rivayetle); ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 193; İbn Asâkir, *Târîh-u Dimaşk, (tehzîb)*, 1: 293; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser*, 2: 288 (iki rivayet); Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, 78; İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, 9^a; ed-Dimyâtî, *el-Muhtasar*, 14^a (ayrıca en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb* (Kahire: 1964), 18: 208'te el-Kelbî'den nakille, İbn Abbas'a dayandırılan bir rivayet: vahyin gelişinden önce doğan ilk çocuk Kâsım'dı, ardından da dört kız dünyaya geldi. Son olarak Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den Abdullah adında bir oğlu oldu. Abdullah'a Tayyib ve Tâhir de denilirdi. Fakat bazı araştırmacılar Abdullah'ın Tayyib ve Tâhir olmadığını, onların başka iki çocuk olduğunu kabul ederler.).

Bazı araştırmacılar Tâhir'i, Hz. Hatice ile Hz. Peygamber'in oğlu olduğu söylenen Mutahhar isminde başka bir çocukla eşleştirirler. Tâhir'in, Hz. Hatice'nin daha önceki bir kocasından doğan bir çocuğun adı olup olmadığını tartışır. Fakat bu tartışma, Hz. Hatice'nin daha önceki kocalarından doğan çocukları ile Hz. Peygamber'den doğan çocuklarına hiç aynı adı vermediği sebebiyle çürütülmüştür.⁵⁸

ez-Zührî'ye dayandırılan bir rivayete göre, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den sadece iki oğlu olmuştur: Onlar da Kâsım ve Abdullah'tır.⁵⁹ Başka rivayetler, Hz. Hatice'den doğan iki erkek çocuğun Kâsım ve Tâhir olduğunu belirtir.⁶⁰

İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre Hz. Hatice Hz. Peygamber'e Abdullah adında bir çocuk doğurmuştur. Daha sonra Hz. Hatice belirli bir süre çocuk dünyaya getirmemiştir. Bu dönemde bir gün Hz. Peygamber, el-Âs b. Vâil'le karşılaşmış ve o da onunla dalga geçerek ona "el-ebter" (soyu kesik) demiştir. Bunun üzerine *Kevser Suresi* nâzil olmuştur. Sonrasında Hz. Hatice, Zeynep, Rukıyye, Kâsım, Tâhir, Mutahhar, Tayyib, Muteyyeb, Ümmü Kulsûm ve Fatıma'yı dünyaya getirmiştir.⁶¹ Bu listeye göre Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den doğan erkek çocuklarının sayısı altı; kız çocuklarının sayısı da daha önce bahsedildiği gibi dördür. Yani Hz. Hatice Hz. Peygamber'e on çocuk doğurmuştur.

İbn Lahî'a'dan nakledilen bir rivayete göre Hz. Hatice'nin dört erkek çocuğu vardır: Bunlar Kâsım, Tâhir, Tayyib ve Abdullah'tır.⁶²

Dikkate değer bir başka rivayet de Hz. Hatice'nin çocuklarını dünyaya getirdiği dönemi kısaltmaktadır: Tayyib ve Mutayyib ikizdirler; bununla birlikte, Tâhir ve Mutahhar da ikizdirler.⁶³

⁵⁸ İbn Hâcer, *el-İsâbe*, 6: 262; ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 193.

⁵⁹ İbn Hâcer, *el-İsâbe*, 3: 549; kıyaslayın ed-Dimyâtî, *el-Muhtasar*, 14^a; İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 250^b (Hişam b. Urve'den ve başka bir haber de İbn Abbas'tan rivayetle).

⁶⁰ Ebu'l-Hüseyn Ahmed Fâris, *Evvâcî's-siyer li hayri'l-beşer* (Kahire: 1359/1940), 9; el-Fesavî, Yakub b. Süfyân, *el-Mârifê ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ Umerî, (Beyrut: 1401/1981), 2: 269-270.

⁶¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 307; İbn Asâkir, *Târîh-u Dimaşk*, (tehzîb), 1: 294.

⁶² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 307; İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 251^a; ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 193.

⁶³ Moğoltay, *ez-Zahru'l-besîm*, 94^b; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 308; İbn Asâkir, *Târîh-u Dimaşk*, (tehzîb), 1: 294; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser*, 2: 288; İbn Hâcer, *el-İsâbe*, 6: 262;

İbn Nâsiruddîn'in *Câmiu'l-âsâr*'ında dikkat çekici bir rivayet bulunmaktadır.⁶⁴ Bu rivayete göre, Hz. Hatice'nin, Hz. Peygamber'den Kâsım, Tâhir, İbrahim ve Tayyib isimlerinde dört erkek çocuğu olmuştur. Fakat bu rivayet araştırmacılar tarafından reddedilmekte ve İbrahim'in cariyeye Mâriye'den doğduğu gerekçesiyle hatalı kabul edilmektedir.

Çok geç dönemdeki bir mevlid derleyicisinin yorumunda bulunan bir rivayet dikkat çekmektedir. Buna göre Hz. Hatice Hz. Peygamber'e sadece bir erkek çocuk doğurmuştur, o da Kâsım'dır. Araştırmacılar onun Abdullah adında başka bir erkek çocuğu olup olmadığı konusunda fikir ayrılığındadırlar.⁶⁵

III

Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den doğan erkek çocuklarıyla ilgili olan dikkat çekici bir rivayete göre, Hz. Hatice ile Hz. Peygamber'in Abdüluzza ve Abdümenaf adında iki oğlu olmuştur. Bu rivayet Heysem b. Adiy'den (ö. 206 h.), Hişam b. Urve (ö. 146 h.) ve onun babası Urve'ye dayandırılarak aktarılmıştır.⁶⁶

İbn Nâsiruddîn, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (ö. 209 h.) onun eserinde açıkça belirtildiği üzere (*Ezvacu'n-Nebî*, vr. 251b) bir kitabından başka bir rivayeti aktarmaktadır. Bu rivayete göre Cahiliyye döneminde Hz. Hatice ile Hz. Peygamber'in dört oğulları olmuştur: Bunlar, Kâsım, Abdümenaf, Tayyib (=Abdullah) ve Tâhir'dir. Bu da Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den doğan çocuklarının sayısını toplamda sekize yükseltir: dört erkek ve dört kız. Ebû Ubeyde, Abdümenaf'ın Cahiliyye

ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 193; el-İsâmî, *Simtû'n-nücum*, 1: 406; el-Hâlebî, *İnsânu'l-uyûn*, 3: 345; İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 251^a.

⁶⁴ İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 251^a.

⁶⁵ Muhammed Nevevî el-Câvî, *Terğîbu'l-müstakîn li beyâni Manzûmeti's-Seyyidi'l-Barzancî Zeyni'l-Âbidîn* (Kahire: ts.), 24:... *ve cümletü evlâdihî sallâ'llâhu aleyhi ve sellem seb'atün: selâsetü zükûrin ve erbeğu inâsin, lâkin vâhidün muhtelefun fihî; fe ez-zükûru'l-kâsımu ve ibrahîmu, ve hâzâni müttetekun aleyhimâ, ve abdullâhi ve hâzâ muhtelefun fihî; ve-yukâlu lehu et-tayyibu ve't-tâhiru; ve'l-kavlü'l-esbetü vücûduhu; ve sümmiye abdullâhi bi't-tayyibi ve't-tâhiri liennehu vülide bağde'n-nübüvveti...*

⁶⁶ ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 193, ayrıca 194; İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 252^a; el-İsâmî, *Simtû'n-nücum*, 1: 408; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 307-08; İbn Hâcer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân* (Haydarabad: 1331), 6: 210, no. 740.

döneminde doğduğunu iddia eder; Ebû Ubeyde, İbn Nâsiruddîn'in önsözünde, eğer İslam döneminde doğmuş olsaydı onun Abdümenaf diye isimlendirilmeyeceğini belirtir.⁶⁷

Ebû Ubeyde'nin, *Tesmiyetü ezvâci'n-Nebiyi (s) ve evlâdihî*'sinin günümüze kadar gelmiş ve Nihad Musa tarafından yayımlanmış olması büyük şanstır.⁶⁸ Ebû Ubeyde'nin bu eserdeki haberi, İbn Nâsiruddîn'in önsözündekiyle temel bir detayda farklılık içerir, o da habere göre Kâsım'ın İslam döneminde doğmuş olmasıdır. Dört kız, Cahiliyye döneminde dünyaya gelmiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den doğan üç oğlu Abdümenaf, Tayyib (=Abdullah) ve Tâhir de aynı şekilde Cahiliyye döneminde doğmuşlardır.⁶⁹

Ebû Ubeyde'nin Hz. Hatice'nin çocuklarının doğumuyla ilgili kronolojisini desteklemek için kullandığı argümanlar yol göstericidir ve onun tezinin ideolojik temelini anlamamıza yardım eder. Ebû Ubeyde, Hz. Peygamber'in kızı Zeynep'i Ebu'l-Âs b. er-Rebi ile evlendirdiğini söyler. Zeynep Müslüman olunca, Hz. Peygamber onun halen müşrik olan Ebu'l-Âs ile kalmasını yasaklamış, fakat sonradan Ebu'l-Âs İslam'a girince, Hz. Peygamber onların Cahiliyye döneminde gerçekleşmiş olan evliliklerine dayanarak birlikte olmalarına izin vermiştir. Aynı şey Rukiyye ve Ümmü Külsûm ile Ebu Leheb'in oğulları Utbe ve Uteybe arasında, Hz. Peygamber'in onayıyla söylenen sıraya göre yapılmış olan evlilikler için de geçerlidir.

Abdümenaf'a gelince, o Cahiliyye döneminde doğmuştu, şayet İslam döneminde doğmuş olsaydı, Hz. Peygamber ona bu adı vermezdi. Ebu Ubeyde tarafından, Hz. Peygamber ile Hz. Hatice'nin erkek çocuklarının Cahiliyye döneminde doğmuş olduğuna dair daha fazla kanıt gösterilmiştir. Ebû Ubeyde, Hz. Hatice ile Hz. Peygamber'in vefat eden çocukları ile ilgili bir konuşmalarını aktarmaktadır. Hz. Peygamber, eşini reşit olmayan çocuklarının cennette olduğu konusunda temin eder, bu-

⁶⁷ Ayrıca bk. el-Hâlebî, *İnsânu'l-uyûn*, 3: 135'te kaydedilmiş olan isimsiz bir rivayet Hz. Peygamber'in İslam'dan önce doğan bir çocuğunun adının Abdümenaf olduğunu söyler.

⁶⁸ Ebû Ubeyde Mâ'mer b. el-Müsennâ, *Tesmiyetü ezvâci'n-Nebiyi (s) ve evlâdihî*, thk. Nihâd Mûsâ, *Mecelletü ma'hadi'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye* 13 (1967), 244-279.

⁶⁹ Ebû Ubeyde, *Tesmiye*, 248, 2: 1-2, 12-14, 249, 2: 1-12.

nunla birlikte, Hz. Hatice'nin daha önceki eşlerinden doğan ve müşrik olarak kalan çocuklarının da cehenneme gideceklerini söyler.⁷⁰ Ebû Ubeyde'ye göre bu hadis, Hz. Peygamber'in Kâsım haricindeki erkek çocuklarının Cahiliyye döneminde doğduklarına ve öldüklerine işaret eder. Eğer İslam dönemine yetişmiş olsalardı, Hz. Hatice onların akıbeti hakkında soru sormazdı.⁷¹

Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'le sohbetinde değinilen problemin, müslümanlar ile gayrimüslimlerin çocuklarının ahiretteki hayatlarının farklı olduğu âşikardır. Hz. Hatice'nin, Tâhir'in ölümüne üzülmesi olayı da bu bağlamdadır. Hz. Peygamber, onu Hz. Hatice'nin vefatından sonra Tâhir'in cennet kapısında annesini bekleyeceğini söyleyerek rahatlatmıştır.⁷²

Bununla birlikte, söz konusu olan asıl soru, Hz. Peygamber'e vahiyden önce hatasızlık bahşedildiği ve onun putlara tapmaktan ve müşrikler ya da kafirlerle yakın ilişkiden alıkonulduğu mu; yoksa Hz. Peygamber'in vahiyden önce kafirlerin gelenekleri veya uygulamalarına tabi olduğu şeklinde nitelendirilebilecek fiillerden kaçındığı mıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Allah'a inandığı ve O'nun görevlerine ve emirlerine teslim olduğuna kanıt olarak, Hz. Peygamber'in, onun onayıyla müşriklerle evli olan kızlarının hadisesinin (Hz. Peygamber'in çocuğunun Abdümenaf diye adlandırılması rivayetinin geçerliği konusunda Ebû Ubeyde'nin örnek olarak verdiği olay), İbn Kuteybe'nin (ö. 276 h.) *Te'vîl-u muhtelifi'l-hadîs*'inde alınmış⁷³ ve açıklanmış olması dikkate değerdir. Hz. Peygamber kızlarını müşriklerle evlendirmiştir, çünkü o dönemde bu durum Allah'ın emirlerine, *şeriata* aykırı değildir.⁷⁴

İbn Kuteybe'nin amacı, Hz. Peygamber'in daha önceki peygamberlere vahyolunduğu şekliyle Allah'ın emirleriyle uyum içinde hareket ettiğini kanıtlamak ve Hz. Peygamber'in etrafındaki insanların inançlarını benimsediği rivayeti olan *kâne alâ kavmihi*'nin, aslında "İsmail'in inan-

⁷⁰ Şu rivayete bkz: İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 251^b.

⁷¹ Ebû Ubeyde, *Tesmiye*, 249.

⁷² el-Meclisî, *Bihârul-envâr*, 16: 16; ve bk. aynı eserde, 15, Hz. Hatice'nin Kâsım'ın vefatından sonra tesellisini anlatan benzer bir rivayette, Hz. Peygamber ona Hz. Hatice vefat ettikten sonra Kâsım'ın onu cennetin kapısında bekleyeceğini vaad etmiştir.

⁷³ İbn Kuteybe, *Te'vîl-i muhtelifi'l-hadîs* (Kahire: 1326), 134-139.

⁷⁴ bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl-i muhtelifi'l-hadîs*, 139.

cı'ndan, (*dîn-i İsmail'* den) kalan inançlara, akidelere tutunan Kureyşlilerin yolunu takip ettiğini açıklamaktır.⁷⁵

Bu mesele Müslüman ilim adamları tarafından kapsamlı bir şekilde tartışılmıştır. Mesela İbn Hazm, detaylı bir şekilde ele aldığı söz konusu mesele hakkında analizini, peygamberlerin nübüvvetten önce herhangi bir günah işleyemeyeceğini ya da sınırı aşmayacağını belirterek özetler: ... *fe bi yakînin nedrî enna'llâhe teâlâ asamehum kable'n-nübüvveti min külli mâ yû'zeûne bihi bâ'de'n-nübüvveti ...*⁷⁶

Hiz. Peygamber'in belki günah işlemeyeceği meselesi el-Hafâcî'nin *Nesîmu'r-Riyâd Şerhu Şifâi'l-Kâdî İyâd* tefsirinde uzun uzadıya tartışılmıştır.⁷⁷ Ona göre, Hiz. Peygamber – tıpkı diğer peygamberler gibi – nübüvvetinden önce ve sonra bütün günahlardan korunmuştur. Onun kırk yıl boyunca halkının inançlarına bağlı kaldığını söyleyen rivayet, *kâne alâ emri kavmihi erbeîne seneten*,⁷⁸ onun Allah'a iman hakkında hiç bilgisi olmadığına işaret etmez; o sadece kendisine ancak vahiyden sonra bildirilmiş olan Allah'ın buyrukları ve emirlerinden habersizdir. *Ve vecedeke dâllen* sözünü “ve O seni hatalı buldu” şeklinde ve kelime olarak inançsızlığa, küfre işaret eder şekilde “ve Allah seni inançsız olarak buldu” (yani inançsızların arasında buldu – K.) olarak tefsir eden el-Kelbî ve es-Suddî'nin görüşü, camianın fikir birliği ile çalışmaktadır. Böyle bir şirk ithamının Hiz. Peygamber'in seviyesine çıkarılması akıl almazdır.⁷⁹

Aynı görüş el-Mâverdî'nin *A'lâmü'n-Nübüvve*'sinde de geçmektedir.⁸⁰ Ona göre, Hiz. Peygamber putlara tapmamış ve asil karakteri, Al-

⁷⁵ bk. örn. es-Suyûtî, *er-Resâilu't-tis'* (Beyrut: 1405/1985) (*mesâlikü'l-hunefâ fi vâlidâyi'l-mustafâ sallâ'llahu aleyhi ve-âlihî ve-selleme*), 49:... *fe-besale mimma evradnâhu enne âbâe'n-nebiyyi sallâ'llahu aleyhi ve-selleme min ahdi ibrahîme ilâ kâ'b ibnü'l-ayyîn kânû küllühüm alâ dîni ibrahîme aleyhi's-selâmu, ve veleduhû mürratü'bnü kâ'bin ez-zâhiru ennehu kâne kezâlike li enne ebâhu evsâhu bi'l-îmâni, ve bakıye beynehu ve beyne abdilmuttalib erbe'atü âbâ...*; ve bk. aynı yerde, 47: ... *ve kad ehrace ibnü habîbe fi târihihi an ibn-i abbâsîn kâle: kâne adnânu vema'addün ve rabîatü ve mudaru ve huzeymetü ve asluhu (?) alâ milleti ibrahîme aleyhisselâmu felâ tezkürüm illâ bi hayrin...*

⁷⁶ Kesinlikle, Allah Teâlâ, nübüvvetten sonra onları (günahattan) koruduğu gibi, nübüvvetten önce de onları masum kılmıştır. (ç.n.); İbn Hazm, *el-Fisâl fi milâl ve'n-nihâl* (Kahire: ts.), 4: 55.

⁷⁷ el-Karafâcî, *Nesîmu'r-riyâd şerhu Şifâi'l-Kâdî İyâd* (Kahire: 1327), 4: 48.

⁷⁸ O, kırk yıl boyunca kavminin dini üzereydi. (ç.n.)

⁷⁹ el-Karafâcî, *Nesîmu'r-riyâd*, 50.

⁸⁰ el-Mâverdî, *Alâmü'n-nübüvve* (Beyrut: ts.), 221-23.

lah'ın birliğine olan inancı, yüksek ahlaki değerleri ve etik prensipleri ile kendini bunlardan korumuştur. Âlimler, Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce hangi inancı, Allah'ın dini emirlerini ve şeriatı takip ettiği konusunda ayrılmaktadırlar: Hz. İbrahim'in şeriatı mı, yoksa Hz. Musa'nın ya da Hz. İsa'nın şeriatı mı.⁸¹

Müslüman alimler, Hz. Peygamber'in müşriklerin ibadet yerlerindeki belirli dini tören kutlamalarına katılımına gerekçe göstermeye çalışırlar. Osman b. Ebî Şeybe'den (ö. 235 h.) nakledilen ve sahabi Câbir b. Abdullah'a dayandırılan bir rivayet, şöyle bir olayı kaydeder: Hz. Peygamber, rivayete göre, müşriklerin kutsal yerlerini ziyaret ederdi, *kâne rasûlullâhi (s) yeşhedü maa'l-müşrikîne meşâhidehüm*. Bir keresinde arkasında bir meleğin diğerine şöyle dediğini duyar: "Haydi gidip Hz. Peygamber'in arkasında duralım." İkinci melek şöyle cevap verir: "Onun (Hz. Muhammed'in) isteği putlara dokunmak iken, biz nasıl onun arkasında durabiliriz ki?" (*keyfe nekûnu halfehû ve innemâ ahduhu bi's-tilâmi'l-esnâmi kablû*). Hz. Peygamber gerçekten de bir daha müşriklerin dini törenlerine asla katılmamıştır.⁸²

Bu gibi tartışmalı rivayetleri, ravilerin bazılarını "zayıf", "güvenilmez" ya da "önemsiz" olarak kınayarak ve rivayetin uygun bir açıklamasını ve tercümesini yaparak reddetmek, Müslüman alimlerin genel metodudur. Yukarıda bahsedilen rivayet örneğinde, muhakkik, ravi Osman b. Ebî Şeybe'yi suçlayan ehl-i sünnet alimlerinin görüşünü alıntılar. İçerik olarak, alimler, Hz. Peygamber'in amacının, müşriklerin dini törenlerine katılmakla, bu törenler vasıtasıyla onlara yakınlaşmak olduğunu açıklarlar. Aynı şey, hadis müellifleri ve siret yazarlarının Heysem b. Adiy rivayetinin değerlendirilmesi konusundaki yaklaşımları için de geçerlidir.

İbn Nâsiruddîn'in *Câmiu'l-âsâr*'ında, Urve ile biten isnad, İbn Kesîr'in *el-Bidâye*'sinde V, 307'de ilk ravi Said b. el-Müseyyeb'e (ö. 94 h)

⁸¹ Ayrıca onun putlardan arındırılması ile ilgili olarak bk., el-Mâverdî, *Alâmi'n-nübüvve*, 224; ve Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce takip ettiği şeriat ile ilgili tartışmalar hakkında bk.: Moğoltay, *ez-Zahru'l-besîm*, 110^a-110^b; ve bu konuyla ilgili daha uzun bir tartışma hakkında bk. ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 7: 239-42.

⁸² Ebû Yâîlâ, *Müsned*, thk. Hüseyin Sâlim Esed, (Beyrut: 1404/1984), 2: 398, no. 1877; ve bu rivayet için bk.: el-Heysemî, *Mecmâu'z-zevâid*, 8: 226.

kadar genişletilmiştir. Said b. el-Müseyyeb, Hz. Peygamber'in ve sahabe-sinin sünnetini ve sözlerini nakletmiş ve onların hayatı ve siyasi faaliyetleri hakkında bilgi vermiştir.⁸³

el-Heysem'in Hz. Peygamber'in sözde Abdüluzâ ve Abdümenâf adındaki oğulları hakkındaki rivayeti, ehl-i sünnet İslam alimleri tarafından tamamen reddedilmiştir. el-Heysem, bir yalancı, ondan nakledilen rivayetler de kınanması gereken rivayetler olarak tasvir edilmiştir.⁸⁴

İki çocuğun müşrik isimlere sahip olmasıyla ilgili rivayet mesele-sindeki bir yoruma göre, böyle bir şeyin Hz. Peygamber tarafından ya-pılmış olması mümkündür.⁸⁵

ez-Zürkânî, güvenilir ravilerden (sikâ) hiçbirinin Hişam b. Urve nakliyle el-Heysem'in rivayetiyle ilgisi olmadığını belirten hadis alimle-rinin görüşlerini kaydeder.⁸⁶ Kutbuddin el-Halebi'nin *el-Mevridu'l-ezb'*inde kaydedilen görüşü, Hz. Peygamber'in çocuklarına bu iki isimle seslendiğini söylemeye kimsenin izni olmadığıdır. Bununla birlikte, Kut-buddin'in sözlerinde belirli bir koşul vardır: Eğer bu gerçekten olmuş ise (yani iki çocuk gerçekten de Abdüluzâ ve Abdümenâf diye isimlendi-rilmiş ise – K.), bu Hz. Hatice'nin akrabaları tarafından böyle yapılmış, ve Hz. Peygamber de onların isimlerini değiştirmiş olabilir (yani Müslüman isimlerle – K.). Dahası, Kutbuddin eğer bu olsaydı, Hz. Peygamber gay-retli bir şekilde Allah'a imanla meşgul olduğu için, isim vermeyle ilgili bilginin ona ulaşmamış olması olduğunu varsayar; ek olarak, bahsi geçen iki çocuğun hayat süreleri oldukça kısadır. Son olarak, şeytanın bunu zayıf imanlı kişilerin kalplerini şaşırtmak amacıyla uydurduğunu ileri sürer.⁸⁷

Hz. Peygamber'in iki oğlunun Abdüluzâ ve Abdümenâf olarak isimlendirildiğini, ve sonrasında da bu isimlerin Hz. Peygamber tarafın-dan Tâhir ve Tayyib olarak değiştirildiğini kabul etmek, bağdaştırıcı bir çözümdür.⁸⁸

⁸³ bk. örn. İbn Hâcer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehîz* (Haydarabad: 1325), 4: 84, no. 145.

⁸⁴ bk. örn. Zehebî, *Mîzanü'l-itidal*, 4: 324, no. 9311.

⁸⁵ İbn Hâcer, *Lîsânu'l-mîzân*, 6: 210; ve bk. İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 252^a.

⁸⁶ ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 193.

⁸⁷ ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 194; el-İsâmî, *Simtû'n-nücum*, 1: 408.

⁸⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 307.

Heysem b. Adiy rivayetinin tam versiyonu iki hadis ekolü (Irak ve Medine) arasındaki fikir ve tutumun temel farklılıklarını göz önüne seren ilave bir bölüm içerir. Tam versiyon, İbn Nâsiruddîn'in *Câmiu'l-âsâr*'ında, İbn Kesîr'in *el-Bidâye*'sinde, ez-Zürkânî'nin *Şerhu'l-mevâhib*'inde ve İbn Hâcer'in *Lisânu'l-mîzân*'ında geçmektedir. Fakat tam isnadlı rivayet, Ebu'l-Cehm el-Alâ b. Musa'nın (ö. 228 h.) *Cüz*'ünde geçmektedir.⁸⁹ Bu *Cüz*'ün⁹⁰ diğer bir yazmasının, kendi kitabı *Mukaddime fî târîhi'l-ahbâr*'da bu rivayeti veren Süleyman Beşir tarafından belirlenip tetkik edilmiş olması dikkate değerdir.⁹¹

Bu metin, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den Abdüluzzâ, Abdümenâf ve Kâsım'ı dünyaya getirdiğine dair bir rivayetle ilgili olarak Heysem b. Adiy ile Hişam b. Urve arasındaki bir konuşmayı içerir. Heysem, Hişam'a Hz. Peygamber'in oğulları Tayyib ve Tâhir hakkında soru sorar ve Hişam b. Urve de şöyle cevap verir: "Bu, sizin, yani Irak halkının uydurduğu bir yalandır; bizim şeyhlerimiz (*eşyâhunâ*) şöyle demişlerdir: Abdüluzzâ, Abdümenâf ve Kâsım."⁹² Urve'nin cevabı, açıkça Medineli ve Şamlı alimler arasındaki ayrılığa işaret etmektedir. Medineli ve Suriyeli âlimler, Iraklıları mezhebî eğilimli hadisler uydurmakla, isyanları teşvik eden haberler yaymakla, ve sözleri ve rivayetleri şişirmekle suçlarlar.⁹³

IV

Hadislere göre, Hz. Hatice'nin çocukları o halen hayattayken vefat etmişlerdir. Hz. Hatice, Hz. Peygamber'in, çocuklarına cennette yer verildiğine dair sözleriyle teselli bulmuştur. Henüz süt çocuğu iken vefat

⁸⁹ Ebû Cehm, *Cüz* (Hebrew Univ., Ar., no. 8° 273) = Zâhiriyye, *Mecmû'* no. 83, 59-60.

⁹⁰ Zâhiriyye, *Mecmû'* no. 83, 2/15.

⁹¹ Süleyman Beşir, *Mukaddime fî târîhi'l-ahbâr* (Kudüs: 1984), 168, no. 60.

⁹² Ebû Cehm, *Cüz*, 60.

⁹³ bk. örn. el-Fesavî, *el-Mârife ve't-târîh*, 2: 757: ... *kâle li hişâm ibnu urvete: yâ züheyru, izâ haddeseke'l-irâkıyyu elfe hadîsin fe etruhu tis'a mietin ve tis'aten ve tis'ine hadîsen ve kün mine'l-bâkî fî şekkin*; ve bk. aynı eserde, 759: Abdullah b. Ömer: ... *innekülüm mâ şerâ ehli'l-irâki tervûne annâ mâ lâ nekûlû*; ve bk. aynı eserde, 363: el-Evzâi: ... *fe metâ kâne ulemâu ehli's-şâmi yahmilunâ an havârici ehli'l-irâki?*: ve bk. aynı eserde, 1: 438: Zeyd b. Sâbit: ... *izâ raeyte ehle'l-medîneti alâ şey'in fe lem ennehu's-sünnetü*.

eden Kâsım hakkında, Hz. Peygamber, Hz. Hatice'ye ona cennette bir sütanne verileceğine dair söz vermiştir.⁹⁴

Hz. Hatice'nin kendisine de cennette mükemmel bir ev vaad edilmiştir.⁹⁵ Her ne kadar ilk başta kabul etmek istemese de, cennette Allah'ın Hz. Peygamber'e Meryem bint İmran'ı, Firavun'un eşi (önceki eşi – K.) Asiye bint Muzâhim'i ve Hz. Musa'nın kızkardeşi Kûlsüm'ü eş olarak vereceği haberi, Hz. Hatice'ye Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir. Bu üç kadın, Hz. Peygamber'in gelecekteki eşleri olarak Hz. Hatice ile birlikte cennette bir evi paylaşacaklardır. Hz. Peygamber, Hz. Hatice ölüm döşeğindeyken, ondan cennete gittiğinde selamını bu hanımlara iletmesini ister.⁹⁶

Hz. Peygamber Hz. Hatice'nin hatırasına değer vermiş ve onun tanıdıklarına karşı iyi ve nazik davranmıştır. Hadisler Hz. Hatice'nin erdemlerini, takvasını, Hz. Peygamber'e bağlılığını,⁹⁷ O'na karşı ilgisini ve sarsılmaz imanını ön plana çıkarırlar. Hz. Aişe'nin Hz. Hatice hakkında kıskançlığından kaynaklanan sert sözleri, Hz. Peygamber tarafından sertçe kınanmıştır.⁹⁸ Hadis ve siyer derlemeleri, Hz. Hatice'nin Hz. Aişe ve Hz. Fatıma'ya üstünlüğüne ve onun Hz. Peygamber'in diğer eşlerinin tamamı kısır olduğundan dolayı, O'nun çocuklarının annesi olarak, Hz. Hatice'nin diğer eşleri arasındaki ayrıcalıklı konumuna değinen bölümler içerir.⁹⁹

Yaygın bir rivayete göre, Hz. Hatice kırk ya da kırk beş yaşındayken Hz. Peygamber'le evlenmiş; onunla yirmi dört ya da yirmi beş yıl yaşamış, ve altmış, altmış beş ya da yetmiş yaşındayken vefat etmiştir. Bu rivayetler, temel olarak Hz. Hatice ve Hz. Peygamber'in evlendikleri

⁹⁴ bk. örn. İbn Hâcer, *el-İsâbe*, 5: 515-516, no. 7274; ve Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim hakkında benzer bir rivayet için bk.: ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 2: 146: ... *inne ibrahîme ibnî ve innehu mâte fi's-sadyi ve inne lehu lâ zir'ayni yukemmilâni ridâehu fi'l-cenneti*, ve diğer bir versiyon: ... *inne lehu lâ zir'an tutimmu lehu ridâehu fi'l-cenneti*.

⁹⁵ bk. örn. İbn Hâcer, *el-İsâbe*, 7: 602; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî, (Bombay: 1402/1982), 12: 134, no. 12340; *Menakıbu's-sahâbe*, (müellifi meçhul), (Br. Mus., Or., no. 8273), 83^b.

⁹⁶ bk. örn. ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 226.

⁹⁷ *kânet vezîra sîdkîn li rasûlillâhi (s)*, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed ve't-târîh*, 5: 10.

⁹⁸ bk. örn. *Menâkıbu's-sahâbe*, 83^b.

⁹⁹ bk. örn. el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 16: 1-3, 12; ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 224; el-İsâmî, *Simtû'n-nücum*, 1: 368.

zamanki yaşları ve fillerin gelişi tarihiyle bağlantılı olan yaygın rivayete dayanmaktadır. Bu rivayete göre, Hz. Peygamber, yukarıda bahsedildiği gibi, Fil Yılı'nda dünyaya gelmiştir,¹⁰⁰ ve evlendiği gün yirmi beş yaşındadır; Hz. Hatice ise Fil Yılı'ndan yirmi beş yıl önce dünyaya gelmiştir ve böylece evlendiği gün kırk yaşındadır. Fakat hadis ve siyer alimleri olayın tarihi konusunda hemfikir değildirler. Hz. Peygamber'in doğum tarihini Fil Günü'yle ilişkilendirerek veren kaynaklar büyük oranda değişiklik göstermektedir. Moğoltay, Hz. Peygamber'in doğum tarihi konusunda rivayet edilen aşağıdaki tarihleri vermektedir: Fil Günü'nden a. bir ay, b. kırk gün, c. iki ay altı gün, d. elli gün, e. elli beş gün, f. on yıl, g. otuz yıl, h. kırk yıl ve i. yetmiş yıl sonra. Başka bir rivayet de O'nun Fil Vak'ası'ndan yirmi üç yıl sonra Ramazan ayının 12'sinde doğduğunu söyler.¹⁰¹

¹⁰⁰ Yani Ebrehe'nin Mekke'ye baskını sırasında; bazen *yevmü'l-fil* olarak kaydedilir: bk. örn. el-Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, thk. Abdurrahman Osman, (Kahire: 1389/1969), 1: 65; ve Hz. Peygamber'in Fil Yılı'nda doğduğu ile ilgili rivayet, aynı eserde, 1: 65-68; el-Marzuki, *el-Ezmine ve'l-emkine* (Haydarabad: 1332), 2: 268; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-ilel ve mârifeti'r-ricâl*, thk. Koçyiğit ve Cerrahoğlu, (Ankara: 1963), 1: 267, no. 1722; Ebû Nu-aym el-İsfahânî, *Delâilu'n-nübüvve* (Haydarabad: 1397/1977), 100-101.

¹⁰¹ Moğoltay, *Telhîsu's-sîre*, (Şehîd Ali, no. 1878), 7^{a-b}; ve bk. Moğoltay, *ez-Zahru'l-besîm*, 71^{a-b}: Hz. Peygamber Fil Yılı'ndan on yıl sonra, yirmi üç yıl sonra, on beş yıl önce, on beş yıl sonra, Fil Günü'nden bir ay sonra doğdu; ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 1: 89; el-Kelbî: Fil Günü'nden yirmi üç yıl sonra; Mukatil: kırk yıl sonra; diğerleri: Fil Yılı'ndan otuz ya da elli ya da yetmiş yıl sonra; ve bk. el-Kurtubî'nin tefsirinde kaydedilen diğer tarihler, el-Kurtubî, *Tefsîr*, 20: 194; İbn Hâcer el-Heysemî, *en-Nîmetü'l-kübrâ ale'l-âlem bi mevlidi seyyidi benî âdem*, benim kütüphanemde, 18^a, 18^b: Fil Yılı'nda, kırk yıl sonra, otuz yıl sonra, yirmi üç yıl sonra, on beş yıl önce, üç yıl sonra doğdu; Halife b. Hayyât, *Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ Umerî, (Necf: 1386), 9-10: Fil Yılı'nda, kırk yıl sonra, otuz yıl sonra ya da on beş yıl önce doğdu; ve bk. Muhammed b. Salim el-Hamevî'de kaydedilen farklı tarihler, *et-Târîhu's-sâlihî* (Br. Mus., Or., no. 6657), 130^a; ve bk. İbn Kesîr'de kaydedilen farklı rivayetler, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2: 262: Fil Yılı'ndan on yıl sonra, yirmi üç yıl sonra, otuz yıl sonra, kırk yıl sonra ve Fil Günü'nden on beş yıl önce (bu rivayet garîb, münker ve zayıf olarak nitelendirilmiştir); ve bk. Beycürî'de kaydedilen çeşitli tarihler, *Hâşiyetün alâ mevlidi ebî berekâtî Seyyidi Ahmedî'd-Derdîr* (Kahire: 1294), 44-45; es-Sincârî, *Menâihu'l-kerem bi ahbâri Mekkete ve'l-Harem* (Leiden, Or., no. 7018), 58^a: Fil Yılı'nda, ya da fillerin saldırısından elli gün sonra, ya da Fil Yılı'ndan otuz yıl sonra, ya da Fil Yılı'ndan kırk yıl sonra. İbn Nâsiruddîn'in *Câmiu'l-âsâr*'ında da çokça rivayet kaydedilmiştir, 179^b-180^b: Hz. Peygamber Fil Yılı'nda doğdu, ilk vahyi Fil Yılı'ndan kırk yıl sonra aldı. Ukaz (Savaşı – K.) Fil Yılı'ndan on beş yıl sonra gerçekleşti ve Kâbe Fil Yılı'ndan yirmi beş yıl sonra inşa edildi; Hz. Peygamber Fil Günü'nden otuz gün, ya da elli gün, ya da elli beş gün, ya da iki ay altı gün, ya da on yıl sonra doğdu, bazıları yirmi yıl, ba-

Hadis ve siyer âlimleri Mekke'nin mûcizevî kurtuluş olayının amacının, Hz. Peygamber'in gelişini müjdelemek ve Ebrehe'nin seferi sırasında kazandıkları aşağılanmadan sonra onun halkının yükseldiği pozisyona vurgu yapmak olduğunu belirtirler.¹⁰²

Hz. Peygamber'in doğumuyla ilişkili olarak ele alınan bir diğer önemli olay da Cebele Savaşı'dır. Bu savaş Hz. Peygamber'in doğumundan on yedi yıl önce başlamıştır. İslam, Cebele'den elli yedi yıl sonra gelmiştir. Yani Cebele Günü doğan Amir b. Tufeyl, Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl, kendisi seksen yaşındayken O'nu ziyaret etmiştir. Hz. Peygamber o zamanlar altmış üç yaşındadır.¹⁰³

Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in doğum tarihi ile Fil Vak'ası arasındaki ilişki, Mutezile tarafından inkar edilmiştir: Allah, Halid b. Sinan ya da Kus b. Sâide gibi, Hz. Muhammed'den önceki başka bir peygamber için Ebrehe'nin mucizevi malubiyetini sağlamıştır.¹⁰⁴

zıları yirmi üç yıl, bazıları otuz yıl, bazıları Allah'ın Hz. Muhammed'i Kâbe'nin inşasından on beş yıl sonra görevlendirdiğini söylerler, ve böylece vahiy ile Fil Olayı arasında yetmiş yıl vardır, bazıları Fil Yılı'ndan on beş yıl önce, bazıları kırk gün ya da elli gün önce, bazıları otuz yıl önce doğduğunu, ve son olarak bazıları da ilk vahiy ile Fil Baskını arasında on yıl olduğunu söylerler, *ve beyne an bu'ise*. Bk. el-Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve*, 1: 65; Hz. Peygamber Ukaz Günü yirmi yaşındaydı; 67: Kâbe Fil Yılı'ndan on beş yıl sonra inşa edildi ve Hz. Peygamber ilk vahyi Fil Yılı'ndan kırk yıl sonra aldı. Bir diğer rivayete göre, Hz. Peygamber ilk vahyi Kâbe'nin inşasından on beş yıl sonra aldı, ve bu da Fil Yılı'ndan yetmiş yıl sonradır; 68: Hz. Peygamber Fil Yılı'ndan on yıl sonra doğdu.

¹⁰² ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 1: 89: ... *ve kad kânet hâzihi'l-kişsetü dâlleten alâ şerefi seyyidînâ muhammedin (s) ve te'sîsen li nübüvvetihi ve irhâsen lehâ... ve i'zâzen li kavmihi...*

¹⁰³ Cerîr ve'l-Ferezdek, *Nekâid*, thk. A. A. Bevan, (Leiden: 1905-12), 230, 676, 790; ve bk. Abdülbekâ Hibatullâh, *el-Menâkıbu'l-mezyediyye fî ahbârî'l-mülûki'l-esediyye* (Br. Mus., Add. 23296) = thk. Sâlih Mûsâ Darâdika ve Muhammed Abdülkâdir Huraysât, (Amman: 1984), 1: 191, 192, no. 1.1: ... *ve kîle inne yevme cebele kâne veble'l-islâmi bi selâsine âmen, ve kîle bi erbeîne...*; ve kıyaslayın, el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 960^a: ... *ve kânet cebeletü kable mevlidi'n-nebiyyi bi seb'a aşrate seneten*; ve bk. Cebele rivayetinin detaylı analizi: Moğoltay, *ez-Zahru'l-besîm*, 130^b.

¹⁰⁴ el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecmu'ul-beyân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: 1380/1961), 30: 239: ... *ve kâne hâzâ min a'zami'l-mûcizeti'l-kâhîrat ve'l-âyâtî'l-bâhîrat fî zâlike'z-zamân ezharahu'llahu te'âlâ li-yedülle alâ vücûbi mârifetihî ve fihî irhâsun li nübüvveti nebiyyinâ salâ'llahu aleyhi ve sellem li ennehu vulide fî zâlike'l-âm; ve kâle kavmün mine'l-mûtezileti ennehu kâne mûcizeten li nebiyyin mine'l-enbiyâi fî zâlike'z-zamâni ve rubbemâ kâlû hüve hâlid'bnü sinânin...* ve bk. Abdülcebbâr'ın *Müteşâbihu'l-Kur'an*'ındaki dikkatle yorumlanmış yo-

Farklı ya da çelişkili rivayetlerin Hz. Peygamber'in doğumu veya Hz. Hatice'yle evliliğinin tam tarihi, Hz. Hatice'den doğan erkek çocuklarının sayısı ve bunların vefatları hakkında kesin bilgi vermediği açıktır.

Hz. Hatice'nin vefatı hakkındaki rivayetler, vefat tarihini Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret zamanıyla ilişkilendirirler. Onun hicretten üç yıl önce vefat ettiği söylenir.¹⁰⁵ Bazı kaynaklar, Hz. Hatice'nin ölümü hakkında farklı ve çelişkili rivayetler sunarlar. Onun hicretten üç yıl önce vefat ettiği ile ilgili rivayetler, hicretten iki yıl önce vefat ettiği ve hicretten beş yıl önce vefat ettiğini iddia eden rivayetlerle çelişmektedir.¹⁰⁶

İbn Kuteybe¹⁰⁷ bize iki farklı detay verir: Hz. Hatice, Ebu Talib'den üç gün sonra vefat etmiştir, ve Hz. Peygamber Hz. Hatice'nin vefatından üç ay sonra Zeyd b. Harise ile beraber Taif'e gitmiştir. ez-Zürkânî, Hz. Hatice'nin vefat tarihiyle ilgili farklı rivayetlere yer verir:¹⁰⁸ Hz. Hatice hicretten üç, dört, beş ya da altı yıl önce vefat etmiştir. O, Ebû Talib'le aynı yıl içinde vefat etmiştir. Dahası, ez-Zürkânî, Hz. Hatice'nin vefat ettiğindeki yaşı ile ilgili bazı bilgilerin, Hz. Peygamber'in onunla evlendiği sıradaki yaşıyla ilgili bilgilerle mutabık olmadığına vurgu yapar.¹⁰⁹

rumu, thk. Adnân Muhammed Zarzûr, (Kahire: 1969), 2: 702: ... fe ammâ kavluhu teâlâ termîhim bi hicâratın min sicîl fe innehu indenâ lâ büdde bin en yekûne zâlike mûcizen li bağ-di'l-enbiyâ i fi zâlike'l-vakti li enne fihi nakde âdetin ve zâlike lâ yecüzü illâ fi ezmâni'l-enbiyât.

¹⁰⁵ bk. örn. el-Kayravânî, *Kitâbu'l-câmî*, 131; İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîre*, 31; el-Heysemî, *Mecmâ'u'z-zevâid*, 9: 219. Ve bk. aynı eserde ilave bir detay: Hz. Hatice peygamberliğin yedinci yılında vefat etti; ve bk. el-İsâmî, *Simtû'n-nücum*, 1: 367: Hz. Hatice hicretten üç yıl önce vefat etti. İlave detaylar: Hz. Hatice Hz. Peygamber'le yirmi dört yıl yıl beş ay sekiz gün yaşadı, bu sürenin on beş yılı nübüvvetten sonradır; el-Makdisî, *Kitâbu'l-bed' ve't-târîh*, 5: 11: Hz. Hatice hicretten üç yıl önce vefat etti. İki ek bilgi vardır: Hz. Hatice, Benî Hâşim'in şîb'i terk etmesinden sonra, Ebu Talib'in vefatından üç gün sonra vefat etti.

¹⁰⁶ es-Sâlihî, *Subulu'l-hudâ*, 2: 571. İlave detaylar verilmiştir: Hz. Hatice Ramazan'ın 10'unda vefat etti. Bu tarih peygamberliğin onuncu yılında, Benî Hâşim'in şîb'i terk etmesinden sonraki zamana denk gelir; İbn Asâkir, *Târîh-u Dimaşk*, (tehzîb), 1: 303'te de benzer bir bilgi vardır. Bununla birlikte ek bir detay da verir: onun vefatı, Benî Hâşim'in şîb'i terk etmesinden iki yıl sonra gerçekleşti; el-Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, 1: 29'da Hz. Hatice'nin hicretten üç yıl önce vefat ettiği kaydedilir, ayrıca onun vefatının Benî Hâşim'in şîb'i terk etmesinden sekiz ay yirmi bir gün sonra gerçekleştiğini de belirtir.

¹⁰⁷ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 151.

¹⁰⁸ ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 226-227.

¹⁰⁹ ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 227: ... emmâ alâ enne sinnehu ihdâ ve işrûne ev selâsûne fe lâ yeteattâ in kâle inne mevtehâ senete aşrin mine'l-be'sati.

Hız. Hatice'nin hicretten üç yıl önce vefat ettiğini söyleyen rivayeti kaydeden el-Hâkim, bununla birlikte onun hicretten bir yıl önce vefat ettiğini iddia eden bir rivayeti de aktarır. Dikkat çeken nokta, el-Hâkim'in, Hız. Hatice'nin altmış beş yaşında vefat ettiği ile ilgili rivayete yaptığı yorumdur: el-Hâkim'e göre, bu rivayet gariptir, Hız. Hatice altmış yaşına ulaşmamıştır.¹¹⁰

Tutarsız, uyumsuz ve tartışmalı rivayetlerin bağdaşmazlığı olarak bu iki yorum, Hız. Peygamber'in muhtemel faaliyetlerinin arkaplanı ve onun evliliğinin ilk başlarında Mekke'deki konumu karşısında, bu iki hikayenin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar. Evliliğinin ilk yıllarında Hız. Peygamber'in kendini ticari işlerine ve evinin yönetimine adanmış makuldür. Rivayetler açık bir şekilde bir kaç kızının doğumundan sonra onun tehannüs yapmaya başladığını ve kızlarının hepsinin vahiyden önce doğduklarını söyler. Mekke döneminin ikinci kısmında Hız. Muhammed'e peygamberlik verilmiş ve görevini idrak etmiştir. Bu süre içerisinde O, muhalefet ve azimli bir dirençle karşılaştığında, Hız. Hatice onun sadık taraftarı ve cesur destekleyicisi olmuştur.

Hız. Peygamber'in yirmi beş yaşındayken Hız. Hatice'yi çok severek onunla evlenmiş olması mümkündür.¹¹¹ Büyük ihtimalle Hız. Hatice kırk yaşında değildi ve Hız. Peygamber'e dört kız ve bir ya da iki erkek çocuk vermişti. Onun Hız. Peygamber'le evlendiğinde yirmi sekiz yaşında olduğunu söyleyen rivayet sıhhatli gibi görünmektedir. Eğer böyleyse ve dahası onun Hız. Peygamber'le yirmi dört yıl yaşadığını söyleyen rivayeti de doğru kabul edersek, bu durumda Hız. Hatice elli iki yaşında vefat etmiş olmaktadır; Hız. Peygamber ise o sırada kırk dokuz yaşındadır. Hız. Hatice'nin Hız. Peygamber'den sadece bir oğlu olduğunu (Kâsım) söyleyen ilk rivayet, güvenilir görünmektedir; bebek kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Hız. Hatice'nin Hız. Peygamber'den Abdullah adında bir başka oğlunun daha olması mümkündür, fakat sonraki tartışmalı ve şüpheli

¹¹⁰ el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3: 182: ... *an hişâmi'bnî urvete kâle: tüvuffiyet hadîcetü'bnü huveylidin ve hiye hamsin ve sittîne seneten; hâzâ kavlin şâz'zun, fe inne'llahi indî en-nedâ lem tebluğ sittîne seneten.*

¹¹¹ bk. örn. el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3: 182: ... *ani'z-zühri: kâle rasûlullahi (s): el-hamdü lillâhi'llezî et'amenî'l-hamîr ve elbesenî'l-harîr ve zevvecenî hadîcete ve küntü lehâ âşiken.*

rivayetlerde geçtiği şekilde, başka erkek çocuklarının doğması olası değildir.¹¹²

V

Hz. Peygamber'in bir ya da iki tane oğlunun vefatı, çeşitli rivayetlerde ve Kur'an tefsirlerinde anlatılmıştır.

Rivayete göre, Hz. Peygamber'in çocukları arasında ilk vefat eden Kâsım'dır, ardından da Abdullah vefat etmiştir. Bundan sonra el-Âs b. Vâil, Hz. Peygamber'e *el-ebter* (soyu kesik) demiştir. Allah, *Kevser Sûresi'nde* (Bolluk Suresi) bunun tam tersini ortaya koyarak cevap vermiştir: *inne şânieke hüve'l-ebter*, "asıl soyu kesik olan, sana nefret besleyendir".¹¹³ el-Âs b. Vâil'in Abdullah ya da Kâsım veya Abdullah ve Kâsım'ın vefatından sonra Hz. Peygamber'e *el-ebter* dediği şeklindeki yaygın rivayet, İbn Abbas'a dayandırılan bir rivayetle çelişir. Bu habere göre Abdullah'ın doğumundan sonra Hz. Hatice'nin çocuk doğurmadığı bir dönem olmuş-

¹¹² Hz. Peygamber'in çocukları hakkındaki rivayetlerin incelenmesi hakkında bk.: A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (Berlin: 1869), 1: 188-206; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: 1953), 58-59.

¹¹³ İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi ahoâli'l-Mustafâ*, thk. Mustafa Abdülvâhid, (Kahire: 1386/1966), 655. ve bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7: 389; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mansûr fi't-tefsîr bi'l-ma'sûr* (Kahire: 1314), 6: 404; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, *el-Câmî beyne fennayî'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Kahire: ts, (repr., Beyrut)), 5: 503; Abdürrezzâk, *Tefsîr*, (Dâru'l-Kütüb, Tefsîr, no. 242), 301*; Yahyâ b. Selâm et-Teymî, *Tefsîr*, *Muhtasarı İbn Zamanîn*, (Fas, Qar., no. 34), 399/21; el-Kâzarûnî, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 83*; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *et-Tefsîr = Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Bülaq: 1329), 30: 212; İbn İshâk, *es-Siyer*, 245, 272; el-Âs b. Vâil, Kâsım'ın vefatından sonra ona *el-ebter* dedi, ardından da *Kevser Sûresi* nazil oldu; İbn Sâ'd, *et-Tabakât*, 1: 133; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fîni'ni'l-edeb* (Kahire: 1964), 18: 208; Ebû Hayyân el-Ceyyânî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît* (Kahire: 1328), 8: 520; İbn Asâkir, *Târîh-u Dımaşk*, (tehzîb), 1: 293; İbn Nâsiruddîn, *Câmiu'l-âsâr*, 251*: Kâsım'ın vefatından sonra Hz. Peygamber'e *el-ebter* diyen kişi Amr b. el-Âs'tı, fakat diğer kayıtlar Hz. Peygamber'e hakaret eden bu kişinin el-Âs b. Vâil olduğunu söyler; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr* (Ahmed III, no. 74-2), 254*; Vâhidî, *Esbâbu nüzü'l* (Kahire: 1388/1968), 306-307; el-Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl* (Kahire: 1381), 7: 253; el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, (Tefsîru'l-hazîn'in marjinde), 7: 253; Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Kahire: 1357/1967), 32:132; Hz. Peygamber'in oğlu Abdullah'ın vefatından sonra, el-Âs b. Vâil, *el-ebter* (soyu kesilmiş adam, erkek çocuğu olmayan adam) diyerek Hz. Peygamber'i rencide etti; ve bk. el-Kurtubî, *Tefsîr*, 20: 222; ve bk. el-Katakânî, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Câfer ez-Zerendî, (Kûm: 1394), 4: 515; eş-şâni, Amr b. el-Âs'a işaret eder. Ve Kevser Sûresi hakkında bk. Harris Birkeland, *The Lord Guideth, Studies on Primitive Islam* (Oslo: 1956), 56-99.

tur. Bunun üzerine el-Âs b. Vâil, Hz. Peygamber'e *el-ebter* demiştir, çünkü insanlar karısı artık çocuk doğurmayan adamlara *el-ebter* demektedir. Hz. Hatice sonrasında Kâsım'ı ve diğer çocuklarını dünyaya getirmiştir.¹¹⁴ Bütün bu rivayetlerde Hz. Peygamber'i aşağılayan düşmanının el-Âs b. Vâil olduğu söylenir.

Bununla birlikte, *eş-şâni* kelimesinin başka kişilere atfedildiği başka rivayetler de vardır. Fahrüddin er-Râzî tarafından kaydedilmiş olan bir habere göre, oğlunun vefatından sonra Hz. Peygamber'e nefretinden dolayı onu aşağılayan şahıs, Ebû Cehil'dir.¹¹⁵ Başka rivayetler, oğlunun vefatından sonra Hz. Peygamber'i aşağılayan kişinin Ebû Leheb olduğunu söyler.¹¹⁶

Uzlaştırıcı bir açıklama, el-Hâlebî'nin *Sire*'sinde bulunmaktadır.¹¹⁷ el-Âs ve Ebû Leheb'in ikisi de *el-ebter* diye isimlendirilmişlerdir, çünkü her ikisinin oğulları da İslam'ı kabul etmiş ve onlar oğulsuz kalmışlardır; bundan böyle "Ebû Leheb ve el-Âs'ın çocukları" olarak kabul edilmemişler ve babalarının mirasını almalarına da izin verilmemiştir. Çeşitli rivayetler, surenin ayetlerini Hz. Peygamber'in çocuklarının vefatıyla ilişkilendirmemektedir.¹¹⁸

¹¹⁴ Muâfâ b. Zekeriyâ en-Nehrevânî, *el-Calisu's-salihu'l-kâfi* (Topkapı Sarayı, Ahmet III, no. 2321), 217a; İbn Asâkir, *Târîh-u Dımaşk, (tehzîb)*, 1: 294; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mansûr*, 6: 404.

¹¹⁵ Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 32: 133, II. 1-3; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7: 390; ve bk. eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 503.

¹¹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7: 390, 1. 1; ve bk. Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 32: 133; Ebû Leheb'in kötü kaderi ve cehennem azabı 111. Sure'de açıklandıktan sonra, Ebû Leheb Hz. Peygamber'e *el-ebter* demiştir: *tebbet yedâ ebî lehebin ve-tebbe*; ve bk. Uri Rubin, "Abû Lahab and sûra CXI", *BSOAS* 42 (1979), 13-28.

¹¹⁷ el-Hâlebî, *İnsânu'l-uyûn*, 3: 346.

¹¹⁸ bk. örn. Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 32: 132; Kureyş, Ka'b b. Eşref'i hakem olarak davet etti, ve Hz. Peygamber'den üstün oldukları erdemleri ona saydılar. Ka'b, onların Hz. Muhammed'den üstün olduklarını doğruladı. eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 504; et-Taberî, *et-Tefsîr*, 30: 213; el-Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl*, 7: 253; el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 7: 253. ve bk. Fahrüddin er-Râzî, aynı yerde, İkrime ve Şehr b. Havsab'dan rivayet edilen diğer bir rivayet: Hz. Peygamber, İslam'ı kabul etmeleri için Kureyş'i çağırdı; onlar onun kendi halkına karşı geldiğini ve onlardan ayrıldığını ileri sürerek, bunu reddettiler.

*İnne şânieke hüve'l-ebter*¹¹⁹ ayetinin Hz. Peygamber'e *el-ebter* diyerek ona hakaret eden müşriklere atfedildiğini söyleyen diğer rivayetler de vardır. Bu rivayetler, onların O'nun kendine taraftarlar ve yardımcılar bulamayacağını ve soyunun kesileceğini varsaymalarına atıf yaparlar. Bu durum Allah'ın ve Cebrail'in onun yardımına koşacağını temin eden sûre tarafından inkar edilmiştir.¹²⁰ İbn Kesîr,¹²¹ Fahrüddin er-Râzî,¹²² et-Taberî,¹²³ el-Câvî,¹²⁴ ve es-Suyûtî'nin¹²⁵ kaydettiği bir rivayete göre, *şâni*,¹²⁶ Ukbe b. Ebi Muayt'a işaret etmektedir.

Garip bir rivayet, *inne şânieke hüve'l-ebter* ayetini, Ebû Cehil'le ilişkilendirir, fakat bu durumu Hz. Peygamber'in çocuklarının vefatına bağlamaz. Ebû Cehil Hz. Peygamber'den nefret etmekte, ve onun hakkında aşağılayıcı sözler söylemektedir. Bir gün misafirlerinden, Hz. Muhammed'in bulunduğu yere kadar ona eşlik etmelerini ister. Hz. Peygamber'in evine ulaştıklarında, Ebû Cehil, Hz. Peygamber'in güçsüzlüğünü ispatlayacağını umarak, onu bir güreş müsabakasına davet eder. Fakat Hz. Peygamber Ebû Cehil'i yere yatırır ve onun göğsüne bacağı koyar.¹²⁷ Hz. Peygamber'in bir muhalifle güreşmesi ve onu yenmesi hikayesi tek değildir; Rükâne olayında, Hz. Peygamber onunla güreşmiş, onu yere yatırmış ve Rükâne Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanarak İslam'ı kabul etmiştir.¹²⁸

Bütün bu rivayetlerin, Hz. Peygamber'in hayatındaki Mekkî döneme işaret etmesi ve Kevser Sûresi'nin de Mekkî kabul edilmesi akla yatkındır.

¹¹⁹ *Şüphesiz sana buğzeden, soyu kesik olanın ta kendisidir* (ç.n.).

¹²⁰ Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 32: 133.

¹²¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7: 389.

¹²² Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 32: 133.

¹²³ et-Taberî, *et-Tefsîr*, 30: 213.

¹²⁴ Muhammed Nevevî el-Câvî, *Merâhu lebîd* = *et-Tefsîru'l-münir li-meâlimi't-tenzîl* (Kahire: 1276, (repr.)), 2: 468.

¹²⁵ es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mansûr*, 6: 404.

¹²⁶ buğzeden (ç.n.).

¹²⁷ Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 32: 133; el-Câvî, *Merâhu lebîd*, 2: 468. Fahrüddin er-Râzî, *şâni* kelimesinin Ebû Cehil ile ve güreş olayıyla bağlantısının etrafta dolaşan kıssalardan kaynaklandığı yorumunu yapmaktadır.

¹²⁸ bk. örn. İbn Hâcer, *el-İsâbe*, 2: 497, no. 2691; ve Rükâne'nin hikayesi için bk. el-Fâkihî, *Târîhu'l-Mekke* (Leiden, Or., 463), 474^b.

Bununla birlikte, bu sûrenin tamamen farklı şartlarda nâzil olduğunu belirten rivayetler de vardır. Ebû Eyyûb nakliyle, et-Taberânî'de kaydedilen bir haber, Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefatından sonra, müşriklerin birbirlerine Hz. Peygamber'in artık *ebter* olduğunu sevinçle söylediklerini bildirir. Kevser Sûresi, bu yalan iddiaya karşı bir inkardır.¹²⁹

es-Suddî'ye dayandırılan bir rivayet, Kâsım ve Abdullah Mekke'de, İbrahim de Medine'de vefat ettiklerinde, Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'in *ebter*, yani erkek çocuktan yoksun, olduğunu söylediklerini bildirir. Kevser Sûresi, bu iddiaya bir itirazdır; aslında, Hz. Peygamber'in nesli fazlasıyla çoğalıp genişlerken, müşriklerin nesli kesilmiştir.¹³⁰

Rivayetin "sözde tarihsel arkaplanı" İbrahim'in Medine'de vefatının (10. Hicri yılda) ardından, Medine'de yeni oluşmaya başlayan İslam toplumunun gücünün parçalanmasını bekleyen Kureyşî muhaliflerden oluşan oldukça kuvvetli gruplar bulunduğu dikkat çeker.

Kevser Sûresi'ni Hz. Peygamber'in bir ya da daha çok oğlunun vefatıyla ilişkilendiren bazı rivayetler ise belirgin bir biçimde yanlış tarihlendirilmiştir. İbn Abbas'tan nakledilen ve Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim vefat ettiğinde Ebû Cehil'in yandaşlarına Hz. Muhammed'in neslinin kesildiğini neşyle söylediğini ifade eden rivayet, *bütira muhammedün*, bu gruba aittir. Ardından Allah, Kevser Sûresi'ni indirmiştir.¹³¹ Bu rivayetin efsanevî oluşu âşikârdır: Ebû Cehil hicrî 2. yılda Bedir Savaşı'nda öldürülmüştür, İbrahim ise hicrî 10. yılda vefat etmiştir. Kur'an alimlerinin surenin Mekke'de mi yoksa Medine'de mi nazil olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olmaları da şaşırtıcı değildir.¹³²

Açıkça Şii olduğu anlaşılan ve Hasan b. Ali'ye dayandırılan değişik bir rivayet, Kevser Sûresi'nde geçen *şâni* kelimesinin arkaplanıyla

¹²⁹ eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 504; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mansûr*, 6: 403.

¹³⁰ Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 32: 133; kıyaslayın, el-Kurtubî, *Tefsîr*, 20: 222-23; ve yorumlar için bk. el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Cevâmiu'l-câmî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Tebriz: 1379), 553-54.

¹³¹ Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-muhîd*, 8: 520; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 503; el-Kurtubî, *Tefsîr*, 20: 222.

¹³² bk. örn. Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-muhîd*, 8: 519; *hâzihî's-sûretü mekkiyyetün fi'l-meşhûri; ve kavli'l-cumhûri medeniyetün fi kavli'l-hasani ve ikrîmete ve katâdeti*; ve bk. T. Noeldeke – F. Schwally, *Geschichte des Qorâns* (Hildesheim: 1961), 1: 92.

ilgili belirgin bir bilgi verir: Hz. Peygamber rüyasında Benî Ümeyye'nin sırayla O'nun minberine çıkacağını görmüştür; bu görüntüden dolayı kederlenmiş, ardından da Allah, Kevser Sûresi'ni nazil etmiştir. Burada *şâni* kelimesi, Benî Ümeyye'ye işaret etmektedir. Fahrüddin er-Râzî, Benî Ümeyye iktidarının (*mülkünün*) ortadan kalktığına ve böylece nesillerinin kesildiğine dikkat çeker.¹³³

Kevser Sûresi'nin Mekkî mi Medenî mi olduğuna dair, Müslüman âlimlerin birbiriyle çelişen görüşleri, Hz. Peygamber'in kısa bir süre uyuması ile ilgili Enes b. Mâlik'e dayandırılan bir rivayet hakkında dikkat çekici bir tartışmada ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in kısa bir süre uyuyakaldığı söylenir. Ardından başını kaldırmış ve gülümsemiştir. Orada bulunan insanlar tarafından, kendisine, gülümsemesinin nedeni sorulduğunda, ona önceden (*ânifen*) bir sûre vahyedildiğini söylemiş, ardından da Kevser Sûresi'ni okumuştur.¹³⁴ Bu tartışmadaki esas mesele, Hz. Peygamber'in Medine'deki uykusu sırasında gördüğü vizyonun, yalnızca Mekkî bir sûrenin anımsanması mı, yeni bir vahiy mi, ya da vahiyle tasdiklenen bir sûre vizyonu mu olduğudur. Düşünülmesi gereken önemli konu, bir surenin nâzil olmasının uyku sırasında olup olamayacağıdır. Bazı alimler peygamberlerin rüyalarında da vahiy alabileceği görüşündelerken, diğerleri bunu reddetmiştir. Muhtemelen *inne şânieke hüve'l-ebter* ayetinin Mekke'de nâzil olduğunu, diğer iki ayetin ise Medine'de geldiğini düşünen bazı alimler tarafından uzlaşmacı bir görüş ortaya atılmıştır. Fakat bu olasılık, Kevser Sûresi'nin, bir bütün olarak, birbirinden ayrılmaz bölümler halinde tek seferde nâzil olan (*def'aten vâhide-ten*) sureler arasında olduğunu bildiren haberlerle çelişmektedir. Bu sûreler arasında Fâtihâ, İhlâs ve Kevser Sûreleri bulunmaktadır.¹³⁵

Kevser Sûresi, muhtemelen Hz. Peygamber'in çocuğunun vefatından sonra duyduğu üzüntüyü ve Mekke'de ona *el-ebter* diyen düşmanlarının onunla alay etmelerini yansıtmaktadır. Fakat râvilerin bazı tarihi olaylara yaptıkları atıflar güvenilir ve gerçek görünmemektedir. Yaşla ilgili olarak kaydedilmiş kronolojik bilgilere karşı bir isteksizlik dikkat çekmektedir. Mâlik b. Enes'in bir kişinin yaşını söylemek konusunda

¹³³ Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 32: 134.

¹³⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 503; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7: 384; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mansûr*, 6: 401.

¹³⁵ el-Hâlebî, *İnsânü'l-uyûn*, 3: 346.

tereddütlü olduğu söylenir: *leyse min mürüvveti'r-raculi an yuhbira bi-sinnihi*.¹³⁶

ez-Zürkânî, Hz. Peygamber'in çocuklarının vefat tarihleri ve yaşlarının, o dönemdeki tarih ilgisinin eksikliğinden dolayı bilinmediğini açıklamaktadır: ... *lem tu'lem müddetü hayâtihi li killeli'l-îtinâi bi't-târîhi izzâke*.¹³⁷ Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den doğan oğulları, henüz küçük birer çocukken vefat etmişlerdir; bazı rivayetler, onların henüz sütçocuğu olduklarını söylerler.

Hz. Peygamber'in câriye Mâriye'den doğan oğlu İbrahim on altı ya da on sekiz aylık küçük bir çocukken vefat etmiştir. Hz. Peygamber, bu üzüntünün etkisiyle, sevgili oğluna ağlayarak ve dövünerek duygularını açığa vurmuştur. Hz. Peygamber'in önemli bir sözü, vefat eden çocuğun yüksek mertebesini vurgulamaktadır: “Eğer o yaşasaydı, bir *sıddîk* ve bir peygamber olabilirdi.”¹³⁸ Bu, gerçekten de Hz. Peygamber'in kabul etmek zorunda olduğu ölümcül bir felaketti.¹³⁹ Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in erkek çocuklarının kaybı karşısında duyduğu ıstırap ve sıkıntı, Allah'ın lütfuyla giderilmiştir. O'nun, Allah'tan kendisine çok değerli çocuklar bahşetmesini istediği ve Allah'ın da O'nun bu isteğine cevap vererek, O'na kız çocuklar verdiği söylenir. Sonraları, Hz. Peygamber “Kız Babası”nı görmek isteyen kişinin, Hz. Peygamber'e bakmasını, çünkü kendisinin Kız Babası olduğunu” gururla dile getirmiştir. Mûsâ, Şuayb ve Lût da aynı şekilde “Kız Babası” dırlar.¹⁴⁰

¹³⁶ ... *yaşlarını rivayet etmezdi*. (ç.n.); İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî, (Kahire: 1388/1968, 4: 1968).

¹³⁷ ... *yaşları, tarih ilgisinin azlığından dolayı bilinmiyordu*. (ç.n.); ez-Zürkânî, *Şerhu'l-mevâhib*, 3: 193, 1:12.

¹³⁸ bk. örn. Es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, (Kahire: 1378/1959), 2: 187-90; ve bk. bu rivayetin farklı versiyonları üzerine ayrıntılı bir çalışma, Y. Friedmann, “Finality of Prophethood in Sunnî Islam”, *JSAI* 7 (1986), 187-93.

¹³⁹ İbn Hâcer, *el-İsâbe*, 1: 175: ... *inne'l-ayne tadme'u ve'l-kalbe yahzenü ve lâ nekûlû illâ mâ yurdi rabbenâ...*

¹⁴⁰ ed-Deylemî, *Firdevsu'l-ahbâr*, 89b: İbn Mes'ud: *sealtü rabbî hayra'l-veledi fe etânî rabbî hayra'l-veledi fe razekanî'l-benâti; fe men kâne yürüdü an yerâ ebe'l-benâti fe ene ebû'l-benâti ve mûsâ ebu'l-benâti ve şuayb ebu'l-benâti ve lût ebu'l-benâti*.

Bu çeşit bir başka rivayet de Ebû Hureyre ve Ukbe b. Âmir'e dayandırılmaktadır: ... *lâ tekrahu'l-benâti fe innâ ebu'l-benâti ve innehünne'l-ğâlibâtü'l-mûnisâtü'l-muchirâtü ...*¹⁴¹

Gerçekte, kız çocuklar, Müslüman toplumunda hiç bir zaman hoş karşılanmamıştır. Eskiden beri süregelen Cahiliyye dönemi etkisi sayesinde, kız çocuklar istenmemiştir. Hz. Peygamber'e atfedilen bu iki hadis, çok sayıda kız çocuktan dolayı "ıstırab" çeken ailelerin üzüntülerini, acılarını ve hayalkırıklığını hafifletmek, ve babalara cesaret, rahatlık ve belki bir parça da gurur vermeyi hedeflemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdûlbekâ Hibatullâh. *el-Menâkıbu'l-mezyediyye fî ahlâki'l-mülûki'l-esediyye*. Br. Mus., Add., 23296 = thk. Sâlih Mûsâ Darâdika ve Muhammed Abdülkâdir Huraysât. Amman: 1984.
- Abdülcebbâr. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. thk. Adnân Muhammed Zarzûr. Kahire: 1969.
- Abdürrezzâk. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: 1390/1970.
- Abdürrezzâk. *Tefsîr*. Dâru'l-Kütüb, Tefsir, no. 242.
- Ahmed b. Hanbel. *Kitâbu'l-ilel ve mârifeti'r-ricâl*. thk. Koçyiğit ve Cerrahoğlu. Ankara: 1963.
- el-Begavî. *Meâlimu't-tenzîl*. (Tefsîru'l-Hazîn'in marjinde).
- Belâzürî. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Muhammed Hamidullah. Kahire: 1959.
- Belâzürî. *Ensâbu'l-eşrâf*. Ashir, Ef., no. 597-8.
- Beşir, Süleyman. *Mukaddime fî târihi'l-ahbâr*. Kudüs: 1984.
- el-Beycürî. *Hâşiyetün alâ mevlidi ebî berekâti Seyyidi Ahmedî'd-Derdîr*. Kahire: 1294.
- el-Beyhakî. *Delâilu'n-nübüvve*. thk. Abdurrahman Osman. Kahire: 1389/1969.
- Birkeland, Harris. *The Lord Guideth, Studies on Primitive Islam*. Oslo: 1956.
- el-Câvî, Muhammed Nevevî. *Merâhu lebîd = et-Tefsîru'l-münir li-meâlimi't-tenzîl*. Kahire: 1276, (repr.).
- el-Câvî, Muhammed Nevevî. Muhammed Nevevî. *Terğîbu'l-müstakîn li beyâni Manzûmeti's-Seyyidi'l-Barzancî Zeyni'l-Âbidîn*. Kahire: ty.
- Cerîr ve'l-Ferezdak. *Nekâid*. thk. A. A. Bevan. Leiden: 1905-12.
- el-Ceyyânî, Ebû Hayyân. *Tefsîru'l-bahri'l-muhîd*. Kahire: 1328.

¹⁴¹ Kız çocuklarını kötü görmeyin. Ben kız çocuk babasıyım ve onlar genellikle mûnis ve evcimen-dirler. (ç.n.); ed-Deylemî, *Firdevsu'l-ahbâr*, 187^a; *ebu'l-benât* ifadesinin geçmediği benzer bir rivayet için bk.: İbn Adıyy, *el-Kâmil*, 6: 2281 ve el-Heysemî, *Mecmâu'z-zevâid*, 8: 156.

- Conrad, Lawrance I.. "Abraha and Muhamad, some observations apropos of chronology and literary topoi in the early Arabic historical tradition". *BSOAS* 50. (1987).
- ed-Deylemî. *Firdevsu'l-ahbâr*. Chester Beatty, nr. 3037.
- ed-Dimeşkî, İbn Nâsiruddîn. *Câmiu'l-âsâr fî mevlidî'r-rasûli'l-muhtâr*. Cambridge, Or., no. 913.
- ed-Dimyâtî. *el-Muhtasar fî sîreti'n-Nebiyi (s)*. Chester Beatty, no. 3332.
- ed-Diyârbekrî. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfûsi'n-nefis*. Beyrut: 1283.
- Ebû Cehm. Cüz. Hebrew Univ., Ar., nr. 8° 273 = *Zâhiriyye, Mecmû'*, nr. 83.
- Ebû Ubeyde Mâ'mer b. el-Müsennâ. *Tesmiyetü ezvâci'n-Nebiyi (s) ve evlâdihî*. thk. Nihâd Mûsâ. *Mecelletü ma'hadî'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye* 13 (1967).
- Ebû Yâlâ. *Müsned*. thk. Hüseyin Sâlim Esed. Beyrut: 1404/1984.
- Ebu'l-Hüseyin Ahmed Fâris. *Ezvâcü's-siyer li hayri'l-beşer*. Kahire: 1359/1940.
- el-Fâkihî. *Târîhu'l-Mekke*. Leiden, Or., no. 463.
- el-Fesavî, Yakub b. Süfyân. *el-Mârife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ Umerî. Beyrut: 1401/1981.
- Friedmann, Y., "Finality of Prophethood in Sunnî Islam", *JSAI* 7 (1986).
- el-Hâkim en-Neysâbü'rî. *el-Müstedrek*. Haydarabad: 1342 (repr., Riyâd).
- el-Hâlebî, Ali b. Burhâneddîn. *İnsânu'l-uyûn fî sîreti'l-Emini'l-Me'mûn = es-Sîretü'l-hâlebiyye*. Kahire: 1382/1962.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ Umerî. Necef: 1386.
- el-Hamevî, Muhammed b. Sâlim. *et-Târîhu's-sâlihî*. Br. Mus., Or., no. 6657.
- el-Hâzin. *Lubâbu't-te'vûl fî me'ânî't-tenzîl*. Kahire: 1381.
- el-Heysemî, İbn Hâcer. *en-Nîmetü'l-kübrâ ale'l-âlem bi mevlidî seyyidi benî âdem*. benim kütüphanemde.
- el-Heysemî, Nûreddin. *Mecmâu'z-zevâid ve menbâu'l-fevâid*. Beyrut: 1967.
- İbn Abdilber. *el-İstî'âb fî mârifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicavî. Kahire: 1380/1960.
- İbn Adiyy. *el-Kâmil fî zuafâi'r-ricâl*. Beyrut: 1405/1985.
- İbn Asâkir. *Târîh-u Dimaşk*, (tehzîb). thk. Abdülkâdir Bedrân. Beyrut: 1399/1968.
- İbn Ebî Şeybe. *el-Musannef*. thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî. Bombay: 1402/1982.
- İbn Hâcer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Bicavî. Kahire: 1971.
- İbn Hâcer el-Askalânî. *Lisânu'l-mizân*. Haydarabad: 1331.
- İbn Hâcer el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. Haydarabad: 1325.
- İbn Hazm. *Cemheretü ensâbi'l-Arab*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: 1382/1962.
- İbn Hazm. *Cevâmiu's-sîre*. thk. İhsân Abbâs ve Nâsiruddîn Esed. Kahire: ts.
- İbn Hazm. *el-Fisâl fî milel ve'n-nihâl*. Kahire: ts.
- İbn İshâk. *es-Siyer ve'l-meğâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. Şam: 1389/1978.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut, Riyad: 1966.
- İbn Kuteybe. *el-Meârif*. thk. Servet Ukâşe. Kahire: 1969.

- İbn Kuteybe. *Te'vîl-i muhtelefi'l-hadîs*. Kahire: 1326.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. Beyrut: 1377/1958.
- İbn Seyyidinnâs. *Uyûnu'l-eser fî fûnûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer*. Kahire: 1356.
- İbnü'l-Arabî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Bicavî. Kahire: 1388/1968.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Vefâ bi ahvâli'l-Mustafâ*. thk. Mustafa Abdülvâhid. Kahire: 1386/1966.
- İbnü'l-Esîr. *Usdü'l-ğâbe fî mârifeti's-sahâbe*, Tahran: 1280.
- İbnü'l-Kelbî. *Cemheretü'n-neseb*. Br. Mus., Add., no. 23297.
- el-İsâmî, Abdülmelik b. Hüseyin. *Simtü'n-nücumi'l-evâlî fî enbâi'l-evâil ve't-tevâlî*. Kahire: 1380.
- el-İsfehânî, Ebû Nuaym. *Delâilu'n-nübüvve*. Haydarabad: 1397/1977.
- el-Kalâî, Süleyman b. Mûsâ. *el-İktifâ fî megâzî Rasûlillâhi ve's-salâti'l-hulefâ*. thk. Mustafa Abdülvâhid. Kahire: 1387/1968.
- el-Karafâcî. *Nesîmu'r-riyâd şerhu Şifâi'l-Kâdî İyâd*. Kahire: 1327.
- el-Katakânî. *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Câfer ez-Zerendî. Kûm: 1394.
- el-Kayravânî, Abdullah b. Ebî Zeyd. *Kitâbu'l-câmî*. thk. Muhammed Ebu'l-Acfân ve Osman Bittih. Beyrut – Tunus: 1402/1982.
- el-Kâzarûnî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Br. Mus., Add., no. 18499.
- el-Kurtubî. *Tefsîr = el-Câmî li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: 1387/1967.
- Lammens, H. "L'Age de Mahomet et la Chronologie de la Sira". *Journal Asiatique* 17 (1911).
- el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir. *Kitâbu'l-bed' ve't-târîh*. thk. Cl. Huart. Paris: 1916.
- el-Makrîzî. *İmtâu'l-esmâ bi mâ li'r-Rasûli mine'l-enbâ'i ve'l-emvâli ve'l-hafazati ve'l-metâ'*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: 1941.
- el-Marzukî. *el-Ezmine ve'l-emkine*. Haydarabad: 1332.
- el-Mâverdî. *Âlâmü'n-nübüvve*. Beyrut: ts.
- el-Meclisî. *Bihâru'l-envâr*. Tahran: 1392.
- Menâkıbu's-Sahâbe*. (müellifi meçhul). Br. Mus., Or., no. 8273.
- Moğoltay. *Telhîsu's-sîre*. Şehîd Ali, no. 1878.
- Moğoltay. *ez-Zahru'l-besîm fî sîreti Ebi'l-Kâsım*. Leiden, Or., no. 370.
- Muhammed b. Habîb. *el-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstaedter. Haydarabad: 1361/1942.
- Muhammed b. Habîb. *el-Münemmak*. thk. Hurşîd Ahmed Fâruk. Haydarabad: 1384/1964.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr*. Ahmed III, no. 74-2.
- el-Mutavvâî. *Men şebera zefira*. Cambridge, Or., no. 1473 (10).
- en-Nehrevânî, Muâfâ b. Zekerîyyâ. *el-Calîsu's-salihu'l-kâfi*. Topkapı Sarayı, Ahmet III, no. 2321.
- Noeldeke, T. – F. Schwally. *Geschichte des Qorâns*. Hildesheim: 1961.

- en-Nüveyrî. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. Kahire: 1964.
- er-Râzî, Fahrüddin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Kahire: 1357/1967.
- Rubin, Uri. "Abû Lahab and sûra CXI". *BSOAS* 42 (1979).
- es-Sâlihî. *Subulu'l-hudâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*. thk. Mustafa Abdülvâhid. Kahire: 1394/1974.
- es-Sincârî. *Menâihu'l-kerem bi ahbâri Mekkete ve'l-Harem*. Leiden, Or., no. 7018.
- Sprenger, A. *Das Leben und die Lehre des Mohammad*. Berlin: 1869.
- es-Suyûtî. *ed-Durru'l-mansûr fî't-tefsîr bi'l-ma'sûr*. Kahire: 1314.
- es-Suyûtî. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: 1378/1959.
- es-Suyûtî. *er-Resâilu't-tis'*. Beyrut: 1405/1985.
- es-Süheyî. *er-Ravdu'l-unuf*. thk. Abdurrahman el-Vekîl. Kahire: 1387/1967.
- eş-Şevkânî. *Fethu'l-kadîr, el-câmî beyne fennayi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. Kahire: ty, (repr., Beyrut).
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: 1969.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *et-Tefsîr = câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Bülaq: 1329.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Zeylû'l-müzeyyel*. Kahire: 1358/1939.
- et-Taberî, Muhibbuddîn. *es-Simtû's-semîn fî menâkıbu ümmühâtî'l-mü'minîn*. Kahire: 1402/1983.
- et-Tabersî, el-Fadl b. el-Hasan. *Cevâmiu'l-câmî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. Tebriz: 1379.
- et-Tabersî, el-Fadl b. el-Hasan. *Mecmu'ul-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: 1380/1961.
- et-Teymî, Yahyâ b. Selâm. *Tefsîr, Muhtasaru İbn Zamanîn*. Fas, Qar., no. 34.
- Vâhidî. *Esbâbu nüzü'l*. Kahire: 1388/1968
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford: 1953.
- ez-Zürkânî. *Şerhu'l-mevâhibi'l-ledüniyye*. Kahire: 1325.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 573-574

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 573-574

✿ Doktora Tez Özetleri / Ph.D. Dissertation Abstracts ✿

Akdağ, Özcan. "Gazâlî ve Aquino'lu Thomas'a Göre Tanrı'nın Özgürlüğü". Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2015.

Akdag, Ozcan. "Divine Freedom in al-Ghazâlî and Thomas Aquinas". Phd. Dissertation, Erciyes University Institute of Social Sciences, Kayseri/Turkey 2015.

Özcan Akdağ*

ÖZ

Bu çalışmanın temel amacı, Tanrı'nın fiillerinde özgür olup olmadığı meselesini Gazâlî ve Thomas ekseninde ele almak ve onların iddialarını, haklılık ve iç tutarlılık açısından incelemektir. Bu amaç doğrultusunda *Giriş* bölümünde soruna dair genel bir bilgi verilmiş ve bu konuda yapılmış çalışmalardan bir kısmı ele alınarak değerlendirilmiştir.

Tezin birinci bölümünde, özgürlük kavramından ne anlaşıldığı, determinizmle ilişkisi, Tanrı'nın özgürlüğü sorununun ontolojik ve semantik boyutu ele alınmış ve meselenin tarihsel süreçte nasıl algılandığı tasvir edilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Thomas'ın Gazâlî'nin fikirlerinden nasıl ve ne şekilde etkilendiği ortaya konulduktan sonra her iki düşünürün uluhiyet anlayışı ele alınmış, bu bağlamda onların benzeştikleri ve ayrıştıkları noktalar tespit edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise, Gazâlî ve Thomas'ın Tanrı-Âlem ilişkisine dair görüşlerine yer verilmiş ve Tanrı'nın özgürlüğünün tezahürü olarak değerlendirilebileceğini düşündüğümüz yaratma, mucize, ahlakî değerlerin ilahî emirlerle ilişkisi gibi konular ele alınmıştır.

ANAHTAR KELİMELEER: Özgürlük, Tanrı, Faaliyet, Gazâlî, Thomas Aquinas.

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion.
Kayseri/Turkey (ozcanakdag@erciyes.edu.tr).

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.12930>

ABSTRACT

The main purpose of this study is to examine whether God can be free in His actions according to al-Ghazālī and Thomas Aquinas, whether their assessment on divine actions has legitimacy and internal consistency. For this purpose, in the *Introduction*, it was given some general explanations on the problem and some works were done about this matter are taken into consideration and evaluated.

In the first part of the dissertation, I tried to analyze the concept of ‘freedom’ and its relation to determinism. I also tried to give some explanations in terms of ontological and semantical aspects of the divine freedom. After these explanations, I pictured historical panorama of the problem of divine freedom and how to be understood divine actions in the historical period. In the second part of the dissertation, I tried to demonstrate how interaction took place between al-Ghazālī and Thomas Aquinas. After this step, I took into consideration the concept of God in al-Ghazālī and Thomas Aquinas, and I tried to give their resemblances and differences about this matter.

In the third part of the dissertation, I considered their ideas about God-World relationship. In this context, I took in to consideration the issue of indicators of God’s freedom, like creation, miracles, relation between moral truths and God’s commands.

KEYWORDS: Freedom, God, Agency, al-Ghazālī, Thomas Aquinas.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 575-576

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 575-576

✿ Doktora Tez Özetleri / Ph.D. Dissertation Abstracts ✿

Ulu, Mustafa. "Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği". Doktora tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2013.

Ulu, Mustafa. "A Psychological Research On Definations, Dimensions and Measurement of Religiosity: A Case Study Among Students in Erciyes University". PhD. Dissertation, Erciyes University Institute of Social Sciences, Kayseri/Turkey, 2013.

Mustafa ULU*

ÖZ

Bu araştırmanın genel amacı betimsel bir yaklaşımla, üniversite gençliğinin sahip oldukları dindarlık algıları ve düzeylerini tespit etmeye çalışmak ve elde edilen bulguları, psikolojik özellikleri açısından yorumlamaktır.

Çalışma giriş, dindarlık, maneviyat gibi temel kavramların ele alındığı birinci bölüm, anket sonucunda elde edilen verilerin hipotezlerle olan ilişkisinin değerlendirildiği ikinci bölüm ve elde edilen bulguların yorumlandığı sonuç bölümü olmak üzere toplam dört bölümden oluşmaktadır.

Araştırmanın evrenini 2011-2012 yıllarında Erciyes Üniversitesi'ne bağlı fakültelerde lisans düzeyinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Bu evren içerisinde tesadüfi yöntemle belirlenen 553 öğrenci üzerinde anket uygulanmıştır. Anket, betimleyici ve Likert tarzı sorulardan oluşturulmuştur. Çalışmada bağımsız değişkenler olarak bilim alanı, fakülte, bölüm, sınıf, yaş, cinsiyet, üniversiteye gelmeden önce en uzun süre yaşanan çevre, mezun olunan lise, annenin ve babanın eğitim durumları ve eğitim esnasında kalınan yer alınmıştır. Veriler analiz edilirken, yüzde,

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Assistant Professor, Erciyes University, Faculty of Theology.
Kayseri/Turkey (mustafaulu@erciyes.edu.tr).

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.11050>

frekans dağılımları, betimsel istatistikler, varyans analizi (tek yönlü ANOVA) ve T- Testleri ve Ki-Kare (χ^2) teknikleri kullanılmıştır.

Araştırma sonucunda cinsiyet, yaş, bilim alanı, fakülte ve bölüm, mezun olunan lise hakkındaki hipotezlerin doğrulandığı diğerlerinin ise reddedildiği ortaya çıkmıştır.

ANAHTAR KELİMELEER: Din, Dindarlık, Maneviyat, Dindarlığın Tanımı, Dindarlığın Boyutları Dindarlığın Ölçülmesi.

ABSTRACT

The overall objective of this research is to determine the religious perceptions and its levels of university youth and to interpret the findings from the point of view of their psychological features.

This research consists of four chapter. These are: introduction, first chapter consist of discussions of the basic concepts such as religiosity, spirituality, second chapter that the data obtained from the survey was assessed the relationships with hypotheses and conclusions in which the findings were interpreted.

The study's population consists of the students at the undergraduate level in faculties of the Erciyes University in 2011-2012. A questionnaire was administered on 553 students, chosen randomly in this population. The survey contains descriptive and Likert style items. As independent variables in this study, branches of science, faculty, department, class, age, gender, living environment for the longest time before coming to university, graduated high school, mother's and father's education level and the accommodation place during training have been taken. When analyzing the data, percentages, frequency distributions, descriptive statistics, analysis of variance (one-way ANOVA) and T-Tests and Chi-Square (χ^2) techniques were used.

As a result of this research hypotheses associated with gender, age, branches of science, faculty and department were confirmed on the other hand the others were rejected.

KEYWORDS: Religion, Religiosity, Spirituality, Definations of Religiosity, Dimensions of Religiosity, Measurement of Religiosity.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 577-578

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 577-578

✿ Doktora Tez Özetleri / Ph.D. Dissertation Abstracts ✿

Kaya, Emrah. "A Comparative Study: Epistemology and Theology of Ibn al-'Arabî and Ibn Taymiyya". Doktora tezi, Nottingham Üniversitesi, İngiltere, 2016.

Kaya, Emrah. "A Comparative Study: Epistemology and Theology of Ibn al-'Arabî and Ibn Taymiyya." Ph.D. Dissertation, University of Nottingham, the UK, 2016.

Emrah KAYA *

ÖZ

"İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin Epistemoloji ve Teolojisine Yönelik Karşılaştırmalı Bir Çalışma" başlıklı bu tez, Sûfî kuramcı İbnü'l-Arabî ve en tartışmalı Müslüman âlimlerden birisi olan İbn Teymiyye'nin bilgi felsefesini ve teolojisini karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Alan çalışması yapanlar tarafından uzunca bir dönem bu iki önemli ve etkili figürün farklılıkları vurgulanmış olmasına rağmen bu tezin amacı bu iki düşünürün arasında bulunabilecek potansiyel benzerliklere odaklanmaktır. Bu çalışma, başlangıç olarak İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin dinî bilgi elde etmede vahyi, insan aklını ve ilhamı temel epistemolojik araçlar olarak gördüğünü belirtmektedir. Buna karşın, onlar bu epistemolojik araçlara değer atfetmede farklılık gösterirler. İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye vahyi epistemolojik hiyerarşilerinde en üste yerleştirirken, birincisi ilhamı-keşfi aklın üstünde tutmayı, ikincisi ise insan aklını ilhamın üstünde tutmayı tercih etmiştir.

Bu çalışmamızda ele alınan bir diğer ana konu da teolojik bir mesele olan ilahî isim ve sıfatlardır. Diğer birçok teolojik mesele ile ilişkili olan bu konuya hem İbnü'l-Arabî hem de İbn Teymiyye dikkate değer bir şekilde önem vermişlerdir. Tüm önemli farklılıklarına rağmen nasıl ki epistemoloji meselesindeki tutumlarında benzer yaklaşımlar, düşünceler ve yorumlar görülebiliyorsa aynı şekilde teolojik pozisyonlarında da benzerlikleri görmek mümkündür. Bu benzerliği bulmanın yegâne yolu ise İbnü'l-Arabî'nin düşünce ve ifadelerinde var olan çift yönlülüğün akılda tutulmasıdır.

* Dr., Nottingham Üniversitesi, Teoloji ve Dinî Çalışmalar Bölümü.
Dr., University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies.
Nottingham/United Kingdom (atxek3@nottingham.ac.uk).

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.11050>

Kısacası, bu tezin elde ettiği asıl bulgu İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin epistemolojilerinde ve teolojilerinde alanda çalışma yapanların düşündüklerinden daha fazla benzerliklerin olduğudur. Farklı sıralama yapılsa dahi bilgiyi aynı epistemolojik araçlardan elde ettiklerini görmekteyiz. Aynı zamanda farklı terimler ve ifade tarzlarıyla ortaya konulmuş olsa da ilahî isim ve sıfatlar, yaratma, ilahî irade ve Allah'ın münezzeh oluşu gibi teolojik meselelerde benzer bir pozisyon aldıkları de görülecektir.

ANAHTAR KELİMELER: Epistemoloji, Teoloji, İbnü'l-Arabî, İbn Teymiyye, Benzerlik.

ABSTRACT

This thesis explores the epistemology and theology of a Sufi theorist Ibn al-‘ Arabî (d. 1240) and one of the most controversial Muslim scholars Ibn Taymiyya (d. 1328) comparatively. Although scholars have long emphasized the differences between these two influential and significant figures, the purpose of this thesis is to focus on their potential similarities. The present work at the outset shows that both Ibn al-‘ Arabî and Ibn Taymiyya regard revelation, the human intellect, and inspiration – unveiling (*ilhām – kashf*) to be the main epistemological means for acquiring religious knowledge. However, they differ over the relative value of these means or tools. Both Ibn al-‘ Arabî and Ibn Taymiyya place revelation at the top of the hierarchy, but after that Ibn al-‘ Arabî places inspiration – unveiling ahead of reason while Ibn Taymiyya reverses the order.

The other main subject elaborated in this thesis is the theological issue of the divine names and attributes. This subject is connected to many other theological problems, and both Ibn al-‘ Arabî and Ibn Taymiyya pay considerable attention to it. Just as many similar approaches, ideas, and interpretations may be seen concerning their epistemological stances, it is possible to see similarities in their theological positions although there are crucial distinctions as well. The unique way of finding out this similarity is to keep in mind the existence of the duality found in the thought and expression of Ibn al-‘ Arabî.

Briefly, the main finding of the thesis is that Ibn al-‘ Arabî and Ibn Taymiyya are more similar in their epistemologies and theologies than many scholars have thought. They are benefitting from the same epistemological means while putting them in different order. Also, they share similar theological points concerning the divine names and attributes, creation, the divine will, and the incomparability of God while expressing them through different conceptions and styles.

KEYWORDS: Epistemology, Theology, Ibn al-‘Arabî, Ibn Taymiyya, Similarity.

Cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 579-580

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 579-580

✿ Doktora Tez Özetleri / Ph.D. Dissertation Abstracts ✿

**Gömbeyaz, Kadir. “İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri”.
Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2015.**
Gombeyaz, Kadir. “Heresiological Classifications in Islamic Literature”.
Ph.D. Dissertation, Uludag University, Graduate School of Social Sciences,
Bursa 2015.

Kadir GÖMBEYAZ*

ÖZ

İslam literatüründe gerek akademik merakın bir sonucu olarak gerekse de belli bir fikrî ve mezhebî kimlik açısından tenkît gayesi ile İslam toplumu içerisinde ortaya çıkan itikâdî fırkaları ve görüşleri biraraya getirme ve belli şekilde tasnif etme faaliyeti erken dönemlerden itibaren Müslüman âlimlerin ilgi duyduğu uğraşlardan biri olmuştur. Özellikle İslam ümmetinin 73 fırkaya bölüneceğini ifade eden hadisin referans alınmasıyla bu tasnifler daha sistematik ve şematik bir şekle bürünmüştür. Fırka tasnifleri gerek kullandıkları fırak malzemesi, gerekse de fırkaları tasnif ederken takip ettikleri metot ve usul bakımından birbirinden çoğu zaman farklılaşan girişimlerdir. Bu da aralarındaki kaynaklık ilişkisi, benzerlikler ve farklılıklardan hareketle belli geleneklerin varlığına dair tespit ve öneriler yapılmasını mümkün kılmaktadır.

Husussen İslam’ın ilk yedi asrında vücuda getirilen ve farklı türde eserler içerisinde karşımıza çıkan fırka tasniflerini inceleyen bu çalışma fırkaları tasnif etme faaliyetinin mahiyetini ve tarihsel gelişim çizgisini tespit etmeye çalışmakta, tasnifleri takip edilen metot, kapsam, üslup ve biçim bakımından kendi içinde kategorize ederek fırka tasniflerine dair bütüncül bir tasvir ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca ulaşabildiği fırka tasniflerini metodu, biçimi, muhtevası gibi yönlerden analiz ederek ve aralarında mukayeseler yaparak fırka tasnif gelenekleri önermektedir.

ANAHTAR KELİMELER: Fırak edebiyatı, Fırka / Mezhep, 73 fırka hadisi, Makâlât.

* Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Assistant Professor, Kocaeli University, Faculty of Theology.
Kocaeli/Turkey (kgombeyaz@hotmail.com).

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.87154>

ABSTRACT

Gathering information about theological Islamic dissidents/sects and classifying and listing them in various ways as a literary genre in Islamic literature has been of interest to Muslim scholars as a result of scholarly curiosity or in the aim of criticizing and refuting their ideas from a certain ideological and theological point of view. After especially taking the ḥadīth saying that the Muslim community will divide into 73 sects as a main reference, heresiological classifications or lists became more systematic and schematic. These heresiological classifications or lists are in fact mostly different attempts in terms of material, method and style. This enables to determine and offer possible traditions of classifying and listing sects based on the similarities, differences and connections among them.

This dissertation that examines heresiological classifications and lists that emerged in particularly seven centuries after the hijra and appeared in books of various literary genres tries to identify their characteristics and historical development, and categories them according to their methods, scopes, styles and contents in order to reach a holistic understanding. Also it offers possible traditions for heresiological classifications or lists after analysing and comparing the available ones.

KEYWORDS: Islamic heresiography, Sects, Firqa / Madhhab, 73 sect-hadith, Maqālāt / Firaq.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 581-582

Cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 581-582

✿ Doktora Tez Özetleri / Ph.D. Dissertation Abstracts ✿

Demir, Abdullah. "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi". Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2014.

Demir, Abdullah. "The Kalâm Method of Abû Ishâq al-Zâhid al-Şaffâr". PhD. Dissertation, Cumhuriyet University Graduate School of Social Sciences, Sivas/Turkey 2014.

Abdullah DEMİR*

ÖZ

Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, Mâtürîdî kelâm anlayışının önemli bir temsilcisidir. O, Mâtürîdîliğin ortaya çıktığı sosyokültürel çevre olan Mâverâünnehir bölgesinin Buhara şehrinde, takriben 450/1058 yılında doğdu, öğrenimini burada tamamladı ve Merv şehrine sürgüne gönderilinceye kadar Buhara Hanefî âlimlerinin reisi olarak anıldı. Sürgün dönüşü Buhara'da 534/1139 yılında vefat etti. Bu çalışmada, onun kelâm yöntemi konu edildi. Giriş bölümünde; araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verildi. Saffâr'ın yaşamını sürdürdüğü Mâverâünnehir bölgesinin V. (XI.) ve VI. (XII.) yüzyıllardaki siyasi, sosyoekonomik ve ilmî durumu ile bölgede varlık gösteren din, mezhep ve felsefi akımların etkinlikleri birinci bölümde tespit edildi. İkinci bölümünde onun hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve atfı yaptığı kaynaklar belirlendi. Son bölümde ise Saffâr'ın kelâm yöntemi tanımlanmaya çalışıldı. Bunun için onun günümüze ulaşan *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd* ve *Risâle fi'l-kelâm* adlı kelâm eserleri tahlil edilerek öncelikle itikadî konularda akla değer vermeyi ve gerektiğinde fikrî tartışmalara girmeyi savunan kelâm ilmine bakışı ve kelâm müdâfaası tespit edildi. Daha sonra bilgi teorisi kapsamına giren bilginin tanımı, imkânı, kaynakları ve bilgi türleri hakkındaki görüşleri ile savunduğu ve eleştirdiği bilgi anlayışları belirlendi. Ayrıca onun kelâm yöntemini ortaya koyabilmek adına aklın ve naklin bilgisel değeri konusuna bakışı ele alındı. Zira bu husus, mütekellimlerin ve İslâm mezheplerinin yöntemlerinde belirleyicidir. Son olarak görüşlerini

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Kalâm.
Sivas/Turkey (abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr).

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.72595>

temellendirirken ve savunurken Saffâr'ın kullandığı istidlâl türleri belirlendi ve örneklerle tanıtıldı.

ANAHTAR KELİMELER: Mâtürîdîlik, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*, Kelâm Metodu, Kelâm Müdâfaası, Bilgi Teorisi, Akıl-Nakil İlişkisi.

ABSTRACT

Abū Ishāq Ibrāhīm al-Zāhid al-Şaffār is one of the important representatives of the Kalām thought of the Ḥanafī-Māturīdī School. He was born in A.H. 450/ C.E. 1058 in Bukhara that is one of the city of Transoxiana/Mawara al-nahr where Maturidi School has been emerged around this socio-cultural environment. He completed his education and served as a leader (rais/ *şadr*) of the Hanafite scholars there until he was exiled to the city of Marv. Upon his return from exile, he passed away in Bukhara in A.H. 534/ C.E. 1139. The present study aims to determine his method in Kalām. The introduction outlines the subject, significance, purpose, method and sources of the research. In this study, it was employed a method that focuses on a person in which he/she is examined with his/her views and thoughts by taking into account his/her socio-cultural factors. By doing this, the first chapter of this study deals with the political, socio-economic and scientific situation in Transoxiana, and the activities of diverse religions, sects and philosophical schools in this region in A.H. V-VI/C.E. XI-XII. In the second chapter, it studies al-Şaffār's life, scientific personality, works as well as the sources that he made references to in his works in detail. In the third chapter, the kalām method of al-Şaffār has been tried to be determined. For this purpose, it analyzes his extant works, *Talkhīş al-adilla li-qawā'id al-tawhīd* and *Risālah fī al-kalām* and elaborates first at his defense of the Kalām that gives a great importance to reason ('aql) and to intellectual debates, if necessary, in theological issues. Then it explores his theory of knowledge with his ideas on the definition, possibility, sources and types of knowledge, and the epistemological understandings he defended or criticised. Furthermore, to determine his Kalām method, it evaluates his approach towards the value of 'aql and naql (*Qur'ān-Ḥadīth*) as sources of knowledge. Since this issue is a distinctive tool for unveiling the kalām methods of different mutakallims and Muslim sects. Finally, it finds out the types of *istidlāl*, meaning inference of one thing from the other that he used when he argues and defends his views, and illustrates with examples.

KEYWORDS: Māturidism, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ismā'īl Zāhid al-Şaffār al-Bukhārī, *Talkhīş al-adilla li-qawā'id al-tawhīd*, Method of the Kalām, Defense of the Kalām, Theory of knowledge, 'Aql and Naql.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 583-584

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 583-584

✽ Doktora Tez Özetleri / Ph.D. Dissertation Abstracts ✽

Söylev, Ömer Faruk. "Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkanları ve Yöntemleri: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği". Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2014.

Soylev, Omer Faruk. "Pastoral Care and Counseling in Turkey: Fields, Possibilities and Methods: The Case of the Presidency of Religious Affairs". PhD. Dissertation, Uludag University Social Science Institution, Bursa/Turkey 2014.

Ömer Faruk SÖYLEV*

ÖZ

Bu çalışmada dini danışma ve rehberlik hizmetlerinin ülkemizdeki uygulama alanları, imkânları ve yöntemleri din psikolojisi açısından incelenmiştir. Teorik çerçeve ve anket uygulaması olmak üzere temelde iki bölümden oluşan bu araştırma, insanın tehdit altındaki ruhsal durumuna, din hizmetlerinin nasıl destek sağlaması gerektiği hususuna odaklanmaktadır.

İki bölümden oluşan teorik bölümde ilk olarak dini danışma ve rehberliğin kavramsal çerçevesi, pastoral psikoloji yaklaşımları dâhil edilerek oluşturulmuştur. Dini danışma ve rehberlik, klasik dini bilgi aktarımından daha çok dini bilginin terapötik aktarımı ya da psikolojik yardım süreci ile ilgilidir. Bu nedenle bu bölümde dini danışma ve rehberliğin, psikolojik danışma ve rehberlik ile ilişkisi çerçevesinde, psikolojik ve dini temelleri üzerinde durulmuştur. Teorik kısmın ikinci bölümünde, Türkiye'de dini danışma ve rehberlik ilişkilerinin gerekli olduğu alanlar, dini danışma ve rehberlik ilişkilerini sağlama yolları (imkânlar) ve sorunların çözümüne yardımcı olacak yaklaşımlar, teknik ve yöntemler ele alınmıştır.

Bir alan araştırması olan çalışmanın uygulama bölümünde ise din görevlilerinin dini danışma ve rehberlik ilişkilerinin nasıl bir örüntü gösterdiği incelenmiştir. Bu amaçla Diyanet İşleri Başkanlığı'nda dini danışma ve rehberlik hizmeti veren personele, Kişisel Bilgi Formu, İnovatif Tutum Ölçeği, Dini Danışma ve Rehberlik Tutum Ölçeği ve Maslach Tükenmişlik Ölçeği'nden oluşan

* Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Assistant Professor, Dumlupınar University, Faculty of Theology.
Kutahya/Turkey (omerfaruk.soylev@dpu.edu.tr).

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.70534>

anket uygulanmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre, araştırmaya katılan din görevlileri arasında anlamlılık derecesinde farklılıkların, ilişki ve etkileşimin bulunduğu tespit edilmiştir. Yapılan istatistiksel analizler sonunda araştırmada öngörülen hipotezlerin büyük çoğunluğunun desteklendiği gözlenmiştir.

ANAHTAR KELİMELE: Din, Psikoloji, Pastoral Psikoloji, Dini Danışma ve Rehberlik, Manevi Bakım, Diyanet İşleri Başkanlığı.

ABSTRACT

In this study, religious counseling and guidance services in our country, applications, opportunities and methods were examined in terms of the psychology of religion. Including the theoretical framework and survey application, this study basically consists of two parts, the mental state of people under threat, religious services focuses on the issues of how to provide assistance.

The theoretical part consists of two parts, the first conceptual framework of religious counseling and guidance, including approaches have been devised in pastoral psychology. Religious counseling and guidance classic religious knowledge transfer rather than religious knowledge transfer the therapeutic process or psychological help is about. Therefore, religious counseling and guidance in this section, within the framework of the relationship between psychological counseling and guidance, psychological and religious foundations are emphasized. The theoretical part in the second part, Turkey's religious guidance and counseling relationship is necessary fields, religious counseling and guidance relationships provide paths (opportunities) and problem solving that will help approaches, techniques and methods are discussed.

A field study in the application part of the work of clergy religious counseling and guidance on how a pattern of relationships which have been examined. For this purpose, The Presidency of Religious Affairs Personnel providing religious counseling and guidance services, Personal Information Form, Innovative Attitude Scale, Religious Counseling and Guidance, and Maslach Burnout Inventory Attitude Scale was administered survey from. According to the findings obtained in the study, participated in the survey of religious officials of the differences in the degree of significance have been identified where relationship and interaction. At the end of the statistical analysis supported research has been observed that the majority of hypotheses predicted.

KEYWORDS: Religion, Psychology, Pastoral Psychology, Pastoral Care and Counseling, Spiritual Care, The Presidency of Religious Affairs.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 585-590

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 585-590

✽ Yağın Değerlendirme / Book Reviews ✽

Badeen, Edward. *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit [Osmanlı Döneminde Ehl-i Sünnet Kelamı]*. Würzburg: Ergon Verlag, 2008.

Özcan TAŞCI*

Badeen,¹ Ulrich Rudolph'un "Al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand"(Mâturîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı) adlı eserinde kendisinin ele aldığı risalelerden bahsettiğini ve onlara bir başka açıdan temas ettiğini zikretmektedir (s. 6). Eserin² yazılış amacının Eş'arilik ve Maturdilik arasındaki farkları ortaya koyan eserlerin bir listesini vermekten daha ziyade bu farkları ele alan ancak şu ana kadar sadece el yazması halinde bulunan yedi eseri incelemek olduğunu bildirmektedir (s. 7). Badeen, kitabının 2. kısmını zikredilen yedi eserden ilkinin yazarı olan Taceddin es-Subkî'nin hayatı ve eserlerine ve özellikle de *en-Nuniyye*'sine ayrılmıştır (s. 10-19).

Yazara göre es-Subkî'nin *en-Nuniyye*'yi *Tabakât*'ına dahil etmesi *en-Nuniyye*'yi ezberleme geleneğine sahip Hanefî mensuplarınca büyük kabul görmüştür (s. 14). es-Subkî, *en-Nuniyye*'ye dört mezhebin kurucusunun adını zikretmekle başlamaktadır. Daha sonra İmam Ebû Yusuf, Ebû Hamza Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî(ö. 289/902)'yi, bundan başka Hanefilerin kitaplarını *Kütübü'l-Hanefiyye*, yine bizzat kendisi tarafından yazılan *Şerhu Akîdeti'l-Üstâz Ebî Mansûr* adlı eseri ve

* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology.
Çanakkale/Turkey (ozzcan12@hotmail.com).

¹ Zürih Üniversitesi Asya-Doğu Enstitüsü Emekli Arapça Okutmanı.

² Bu kitap tanıtımı, 4-6 Mayıs 2015 Yılında Kazakistan'da düzenlenen "Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)" adlı sempozyumda tarafımdan sunulan "Günümüz Almanyasında Maturidilik Üzerine Yapılan Çalışmaların Gelişim Süreci" adlı basılmamış tebliğin bir bölümünün değiştirilmiş halinden ibarettir.

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.34638>

el-Mâturîdî'yi zikretmektedir (s. 15). es-Subkî, yine bir grup mutasavvıfın ismini vermektedir (s. 15-16). O, Müslümanlar arasında sürekli dönüp dolaşan fitnenin temel sebebinin tekfir olgusunda yattığını düşündüğünden *en-Nuniyye'*de Sünnilere, daha doğrusu Eş'ari ve Maturidileri birbirlerini tekfir etmekten sakındırmak için iki ekol arasında mevcut olan ihtilaf noktalarını bir liste halinde verir ki bu noktalar her iki ekolün birbirlerini tekfir etme hususunda delil teşkil etmeyen küçük lafzi unsurlardan oluşmaktadırlar. O, *en-Nuniyye* adlı şiirinin son kısmında Ehl-i Sünnet mezhepleri arasındaki bu ihtilafların bir kısmının bid'at derecesinde olmasına karşın onların tekfir etmek için bir sebep teşkil etmediğini dile getirmektedir (s. 16). Zira, Mu'tezile'ye bağlı olanlar dışında Hanefilerin büyük kısmı (itikadî) hükümlerde el-Eş'arî'ye dayanmaktadırlar. Yine Hanbelilerin faziletli ilk temsilcileri de Eş'arî idiler. Hanbelilerin sadece müşebbihe olan mensupları el-Eş'arî'yi benimsememişlerdi. es-Subkî, Hanefî eserlerden yola çıkarak Şafîi/Eş'ariler ile Hanefiler arasındaki ihtilafların on üç tane olduğunu belirtmektedir. Bunlardan yedi tanesi lafızda diğerleri ise içerik ve derinliği olan meselelerdedir (s. 17).

Yazar es-Subkî'den sonra İbn Kemalpaşa/Kemalpaşazade ile ilgili anlatımlarına geçmektedir (s. 19-24). Ona göre Kemalpaşazade 16. Yüzyılın et-Taftazanî ve es-Suyutî gibi önemli alimlerden birisidir. Bu yüzden ona, "el-Muallimu'l-Evvel" de denilmiştir. O, sadece felsefe de değil aynı zamanda Kelam ilminde de uzmandı. Tasavvufun Şeriaten ayrılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Bu yüzden örneğin bir takım tasavvuf gruplarının adeti olan Sema'yı haram olarak görmüştür. Kemalpaşa Türkçe, Farsça ve özellikle de Arapça eserler veren üretken birisidir (s. 20). İki yüzden fazla eseri olan Kemalpaşazade daha ziyade kısa eserler (*Risale*) tarzında yazmıştır. Yazar, İbn Kemalpaşa hakkında detaylı malumat verdikten sonra onun Maturidiler ile Eş'ariler arasındaki ihtilaf noktalarını ele alan *Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Maturidiyye fi isnetey aşrâta mes'eleten* adlı eserine değinmektedir (s. 22-24). Ona göre İbn Kemalpaşa bu risalesinde ihtilaflar hususunda Nureddin es-Sabunî'nin (580/1184) *el-Bidâye'*si ile *Bidâyetü'l-Kelâm* adlı eserlerini zikretmeye değer bulmaktadır. İbn Kemalpaşa bu risalede el-Eş'arî'nin

Sünnilerin imamı ve öncüsü olduğunu ortaya koymaktadır (s. 22). On-dan sonra ise el-Mâturîdî gelmektedir. Kemalpaşazade daha sonra, Badeen'e göre Eş'ariler ile Maturidiler arasında mevcut olan on iki ihtilaflı noktayı sıralamaktadır (s. 22-24).

Yazar, İbn Kemalpaşa'dan sonra Malkaralı en-Nev'î (940/1533-1007/1600) ve eserini incelemeye başlar. Badeen en-Nev'î'nin hayatı hakkında bilgiler sunduktan sonra (s. 24-25), onun Eş'ariler ve Maturidiler arasındaki ihtilaf noktalarının ele alındığı *Risâle fi'l-Fark beyne Mezhebi'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye* adlı eserine geçmektedir (s. 25). Yazar en-Nev'î'nin eserine şu veciz sözle başladığını belirtmektedir: "Bil ki kurtuluşa ermiş fırka (fırka-i nâciye) Eş'arî ve Maturidilerdir. en-Nev'î daha sonra öncelikli olarak birkaç Maturidî alimin eserini zikreder. Bunlar Ömer en-Nesefî'nin *Metnu'l-Akâid*'i, es-Sabunî'nin *Metnu'l-Bidâye*'si, Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin *Metnu't-Tabsira*'sı ve et-Tahavî'nin *Metnu't-Tahavî*'si'dir. Daha sonra da birkaç Eş'arî eseri sunmaktadır. Bunlar da *Metnu't-Tavâli*', *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makâsîd*, *el-Mevâkıf* ve *el-Makâsîd* dır (s. 26). Bunun ardından en-Nev'î kendisine göre Eş'ariler ile Maturidiler arasında mevcut olan on adet ihtilafı sıralar (s. 26-27).

Badeen, en-Nev'î ve görüşlerini açıkladıktan sonra Akhisarlı Kafi Hasan Efendi (1025/1616) ve eserine geçmektedir. Akhisarî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra (s. 28-30) iki ekol arasındaki hususların işlendiği *Ravdâtu'l-Cennât fi Usûli'l-İ'tikâdât* adlı eserin tahliline geçmektedir (s. 31). Badeen'e göre Akhisarî'nin bu eseri popüler bir konumdur (s. 31). Badeen, Akhisarî'nin eserinde konu açısından en özlü ve en iyi eserleri zikrettiği görüşündedir (s. 31). Bunlar Ebû Hanife'ye atfedilen *Fıkhu'l-Ekber*, *Akâidu't-Tahavî*, *Akâ'idu Ömer en-Nesefî*, *Akâ'id es-Senûsî ve Akâ'idu Nukayât es-Suyutî*'dir (s. 32). Badeen, daha sonra Akhisarî'nin Eş'ariler ve Maturidiler arasındaki ihtilafları konulara göre (örneğin, "Birinci Bahçe: İmanın Hakikati") ele alıp incelemektedir. Her bahçede (cennet) o bahçe ile ilgili konudaki ihtilaflar hakkında bilgiler sunulmaktadır (s. 32-43). Yazar, Akhisarî hakkındaki yorumunda ise şunları belirtmektedir: Akhisarî konuyu Eş'ariler ile Maturidiler arasındaki farkların belirtildiği diğer eserler gibi ele alıp

incelemektedir. Ancak onun metodu biraz farklıdır. Zira o, bir tarafta el-Mâturîdî ile Hanefî diğer tarafta ise Şafîî, Malikî ve Evzaî'yi karşılaştırmaktadır. Karşılaştırma daha ziyade amellerin imandan bir cüz olup olmadığı hususundadır (s. 43).

Badeen, eserinde Akhisarî'nin ardından İspirî Kadızade'yi ele almaya başlar (s. 45). Kadızade'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler sunduktan sonra (s. 45) ihtilaflar hususundaki eseri *Risâle Mümeyyize* ye geçmektedir (s. 45). Badeen, Kadızade'nin eserinin başından itibaren sadece "ihtiyari fiillerin kazanılması" konusunu işlediğini belirtmektedir (s. 45). Dolayısıyla da eserde bu konuda iki ekol arasında vuku bulan ihtilaflar ortaya konulmaktadır. Badeen'e göre, Kadızade'nin eserinin başlığını *Mumeyyizâtü'l-Mezhebi'l-Mâturidiyye an Mezâhibi'l-Ğayriyye* olarak vermesinden onun Maturidiliği Ehl-i Sünnet'le özdeş gördüğü anlaşılmaktadır (s. 46). Ancak onun yine eserinde Ehl-i Sünnet içerisine Eş'ariliği de dahil ettiğini de söylemektedir (s. 46). Badeen Kadızade'nin eseriyle ilgili yorumunda, onun kesb hususunda Maturidilerin metotları ile Eş'arilerin metotlarının aynı olduğunu bundan dolayı da arada fark bulunmadığını iddia ettiğini bildirmektedir. Onun Mu'tezile ve Cebriyye'nin görüşlerini aktardığını ancak bu görüşleri reddettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte kesbin tanımını hususunda Maturidiler ile Eş'ariler arasında farklılığın olduğunu da müellifin kabul ettiğini belirtmektedir (s.50).

Badeen'in iki ekol arasındaki ihtilaflı noktalar hususunda ele aldığı bir başka müellif Abdü'l-Kani en-Nabulusî'dir (1143/1731). en-Nabulusî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserlerini açıkladıktan sonra (s. 51-56), onun ihtilafların konu edildiği *Tahkîku'l-İntisâr fî İttifâki'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî ala Halki'l-İhtiyâr* adlı eseri hakkında bilgiler vermeye geçmektedir (s. 57). Badeen, müellife göre el-Eş'arî ve el-Mâturîdî'nin insanın özgürce fiil işlemesinin yaratılması hususunda aynı görüşte olduğu kanaatinde olduğunu belirtmektedir (s. 57). Badeen, daha sonra en-Nabulusî'nin daha çok ihtiyari fiillerin ele alındığı kitabındaki detayları kısaca ortaya koyar (s. 57-58). Yazar en-Nabulusî'nin eseriyle ilgili yorumunu kısaca şu şekilde özetlemektedir: Her iki ekolde insan fiillerinin yaratılması hususunda ihtilaf bulunmazken,

insanın şeriattan önce iyi ya da kötüyü akıyla bilip bilemeyeceği hususunda ise ihtilaf söz konusudur. en-Nabulusî'ye göre Eş'ariler, aklın şariat olmadan hiçbir şekilde bunu bilemeyeceği düşüncesindedirler. Zira ihtiyarî fiiller konusunda iyi ya da kötü emr ya da nehy ile bilinebilmektedir. Maturidilerin görüşüne göre ise akıl vahiy gelmeden önce ihtiyarî fiillerde iyi ya da kötüyü bilebilmektedir (s. 60). Badeen'e göre, en-Nabulusî ihtiyar, kasd, kesb, sarf ve istitâ'a hususlarında Mâturîdî ve Eş'ariler'in görüşlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır (s. 60).

Badeen, ihtilaflı konularda son olarak Ebû Udbe (1172-1759) ve eserini ele almaktadır (s. 61). Onun hayatı ve eserleri hakkında bilgiler sunduktan sonra (s. 61) *er-Ravdâtu'l-Behiyye fimâ beyne'l-Eş'âira ve'l-Mâturidiyye* başlıklı ihtilaflar hususundaki eserini tanıtmaya geçmektedir (s. 62-64). Badeen Ebû Udbe'nin eserinin öne çıkan hususlarını iki noktada toplamaktadır. Bunlardan birincisi, onun eş-Şirazî'nin ismini zikretmiş olması, ikincisi ise es-Subkî'nin *Tabakât* ve *en-Nûniyye*'sinin eserde zikredilmesidir. Badeen, eserde zikredilen Eş'arî kelimcilerinin isimlerini vermektedir: Seyfeddin el-Amidî, Fahreddin er-Razî, el-Îcî ve et-Taftazanî (s. 62). Yazar daha sonra eserde ele alınan ihtilaf noktalarının sayısının on üç olduğunu belirterek bunları kısaca Ebû Udbe'nin sunumuna göre anlatmaktadır (s. 63-64). Badeen, Ebû Udbe'nin eserinin ihtilaflar konusunda es-Subkî'den farklı, ilave bir şey söylemediği kanaatindedir (s. 64). Ona göre bu eserin farkı içinde zikredilen müellif ve eser adlarıdır (s. 65).

Badeen, ihtilaflar konusunda müellif ve eserlerini ortaya koyduktan sonra bu eserler hakkında genel bir karşılaştırma yapmaktadır (s. 65). Eserlerin 8./14. ile 12./18. yüzyıllar arasında yazıldıklarını ve bunların en belirgin özelliklerinin Eş'arî ve Maturidiler arasında mevcut olan ihtilafları minimize etmek ve onların *Usûl*'den değil de *Fürû*'dan ibaret olduklarını, dolayısıyla da bunların hepsinin iman açısından bir sorun ortaya koymadığını okuyucuya kabul ettirmek olduğunu ileri sürmektedir (s. 65-66).

Yazar kitabında son bölüm olarak "tolerans ve harmoni çabası" başlığı altında Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hanbelîlerden oluşan dört fikhî mezhep arasındaki uzlaşma çabalarını tarihsel süreç içerisinde ele

almaktadır (s.78). Ehl-i Sünnet Kelam ekolleri arasında da bu tür bir uzlaşı çabasının olduğunu belirtmekte, böylece de eserin amacının bu çabayı vurgulamak olduğuna işaret etmektedir (s. 79).

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 591-594

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 591-594

✿ Yayın Değerlendirme / Book Reviews ✿

Karimi, Ahmad Milad. *Hingabe-Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie [Kendini Adama-Sistematik Kelamın Temel Sorunları]*. Freiburg-Berlin-Wien: Rombach Verlag. 2015.

Özcan TAŞCI*

İÇERİK

Önsöz (s. 11-15)

Giriş (15-27)

I. İman ve Kimlik

1. Kaçış ve İman (s. 27-30)
2. İman Öğretisine Dair (s. 30-32)
3. İman (s. 32-37)
4. İman ve Eylem-Amel (s. 37-43)
5. İman Esasları (s. 43-59)
6. Varoluşsal Açıdan İmanın İfası (s. 59-69)

II. Tanrı ve Ayrım

1. Başlangıç Olarak Tanrı (s. 69-73)
2. Tanrı'nın Sırrı Olması Açısından İnsan (s. 73-77)
3. Varoluş ve Kendini Adama (s. 77-83)
4. Tanrı ve Olumsuzlama (s. 83-87)
5. Tanrı'nın Birliği Hakkında (s. 87-98)
6. Tanrı'nın Aşkınılığı Hakkında (98-105)
7. Tanrı'nın İçkinliği Hakkında (s. 105-108)
8. Tanrı'nın Kıyaslanamazlığı Hakkında (s. 108-113)

* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Professor, Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology.
Çanakkale/Turkey (ozzcan12@hotmail.com).

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.85601>

9. Sıfatları Bağlamında Tanrı'nın Birliği (s. 113-117)
10. Tanrı'sal Atıfların/Sıfatların İmkansızlığı (s. 117-127)
11. Tanrı ve Antinomi/Çelişki (s. 127-135)
12. Tanrı'nın Saf/Hakiki Güncelliği Hakkında (s. 135-140)
13. Tanrı'nın Ezeli Fiili ya da: Tanrı Alemi Niçin Yarattı, Niçin Yokluk Hiçbir Şeydir? (s. 140-154)
14. Tanrı'nın Mutlak Özgürlüğü Hakkında (s. 154-158)
15. Tanrı Özleyiştir (s. 158-173)

III. Vahiy ve Reddetme

1. Vahiy Nasıl Mümkündür? (s. 173-179)
2. Vahyedilmiş/Açığa Çıkmış Tanrı (s. 179-184)
3. Kur'an'ın Antiteik/Tezatl Olayı Olarak Vahiy (s. 184-186)
4. Estetik/Varoluşsal Tecrübe Olarak Vahiy (s. 186-193)
5. Vahiy ve Akıl (s. 193-196)
6. Sanat Eseri Olarak Kur'an (s. 196-201)

Kaynakça

Yazar önsöz kısmında oldukça ilginç bir cümleyle başlamaktadır: "Tanrı'ya inanan, Onunla çekişmektedir." (Wer hadert, der hadert mit Gott) (s. 11) Bununla yazar belki de imanın kişide Kant'ın "Antinomi" adını verdiği bir çelişki oluşturduğunu ortaya koymak istemiştir. Bu çelişkinin bir yüzü iman/inanma diğer yüzü ise imanın karşısındaki inanmaya karşı dirençtir.

Müellif takdim ettiği kitabın İslam Kelamının temel sorunlarının çözümüne yönelik ilk ciddi taslak olarak değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Eserde ele alınan hususların şu ana kadar sunduğu tebliğler, verdiği konferanslar, aynı zamanda öğrencilik yıllarındaki kelami tartışmalar neticesinde ortaya çıkan yeni fikir ve düşüncelerin bir ürünü olduğunu belirtmektedir (s. 12).

Karimi, eserinin giriş kısmında dindarlığın günlük yaşamda sağlam bir zemin bulmasından ziyade, onun iletilebilir (kommunikabel) olup olmadığının sorgulanması gerektiğini dile getirmektedir. Teolojiler/Kelam sistemleri kendi içlerinde akademik tartışmaları bırakıp, birey, alem ve Tanrı anlayışlarına yoğunlaştıklarında ancak günlük hayatta iletilebilir olmak için hangi yöntem ve metotları kullanmaları gerektiğine dair soruyu sorma hususunda belli bir idrak seviyesine ulaşabileceklerdir (s. 15).

Yazar genel olarak teolojiler için söylediği bu sözlerden sonra İslam Kelamının günümüzde hangi epistemolojik duruşu üstlenmesi gerektiği sorusunu yöneltmektedir. O, şayet modası geçmiş (antiquiert) ve abide/anıtsal (monumental) olarak tarihsel olarak kalmak istemiyor, buna karşın günlük hayatın içerisinde aktif bir rol üstlenmek istiyorsa, bu durumda araştırmacının nesnesi olmayı tercih etmelidir. Kelam ancak bu durumda savunmacı bir yapıdan (apologische Disziplin) bir bilim (Wissenschaft) seviyesine yükselebilir (s. 18).

Kelam gelecekte bir bilim olarak faaliyet göstermek istiyorsa klasik karakterinden kurtulmak durumundadır. Bu klasik tutum da, “geçmişten aktarılan bilgiyi idare etmek ve muhafaza etmekten” ibarettir. Bu köhne-miş/antika bakış tarzı Kelam ilminin sahip olduğu gücün fark edilmesini engellemektedir. Bu durumda Kelam ilminin konumunun ne olacağına dair her türlü soru yanıtlanmamış hükmünde kalacaktır. Zira her bir soru ait olduğu zamanın konteksine/bağlamına göre anlaşılmaktadır. Oysa şu an içerisinde bulunduğumuz zaman dilimi bizlere, daha önce sorulmayan sorular yöneltmektedir. Bunun anlamı, bulunduğumuz zamanın, her şeyi yeniden belirlememiz konusunda bize meydan okumakta olduğudur. İşte zikredilen bu meydan okumaya cevap verecek olan Kelam ilmidir.

Yazar bu açıklamalardan sonra eserinin tarihsel olmaktan ziyade sistematik bir çalışma olduğunun altını çizmektedir. Eser konuların bağlamı açısından temelde üç bölümden oluşmaktadır (s. 22):

1. Kendini Adama (İman-Tanrı-Vahiy)
2. İdrak-Kavrayış (Kur'an Hermenötiği)
3. Özgürlük (Teolojik/Kelami Antropolji)

İlk bölümde iman (Glaube) ve iman öğretisi (Galubenslehre) sorunun ele alınmaktadır. Burada iman öğretisinin çeşitli yönleri bir bütün yapı içerisinde tartışılmaktadır. Bu da bize, bir sonraki bölümdeki Tanrı sorunun ilk iman ilkesi olarak tahlil edilmesine zemin hazırlayacaktır. Böylece birinci kısmın üçüncü bölümünde Mutlak tek bir Tanrı bağlamında vahyin imkânı koşulu hakkındaki sorunun yöneltilmesinin temeli atılmış olunmaktadır. Bu soruda şudur: Kur'an'ın vahiy olduğu nereden anlaşılmaktadır?

İkinci kısımda birinci kısımda elde edilen veriler temelinde sistematik olarak vahiy ve haber verme, bir başka deyişle Kur'an hermenötiği yapılmaktadır. Burada yazara göre tarihsel-eleştirel (historisch-kritische methode) yöntem takip edilmektedir.

Kitabın üçüncü ve son kısmında ise özgürlük, kaza-kader ve ruhi ve bedensel bir yapı olarak insanın iradesi ahlaki-kelami düzlemde ele alınmaktadır (s. 22).

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 595-602

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 595-602

✿ Yayın Değerlendirme / Book Reviews ✿

Topal, Şevket. *İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi*. İstanbul: Ensar Yayınları. 2015.

Halis Demir*

“Vusûlsüzlüğümüz usulsüzlüğümüzdenidir” şeklinde bir kelâm-ı kibar bulunmaktadır. Usûl üzerine yazılan eserlerin yaygınlık kazanması bu bakımdan önemlidir. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İslam Hukuku öğretim üyesi olan Prof. Dr. Şevket Topal’ın sedd-i zerâi delili ile alakalı eseri işte bu ihtiyaca bir cevap mahiyetindedir.

Kitabın girişinde yazar amacını, metodunu ve konunun önemini ortaya koymaktadır. Birinci bölümde sedd-i zerâi kavramı ve mahiyeti, sedd-i zerâi ile alakalı maslahat, mefsedet, maksat ve vesile kavramları, sedd-i zerâiyi gerçekleştiren unsurlar, sedd-i zerâinin bazı kavramlarla ilişkisi, kavramsal gelişimi, sedd-i zerâinin hukuki niteliği ve sedd-i zerâinin kısımları anlatılmaktadır. İkinci bölüm İslam hukukunda sedd-i zerâinin kaynaklık değeri hakkındadır. Bu bölümde kaynak kavramı, bir içtihat yöntemi bakımından sedd-i zerâi, sedd-i zerâinin dayandırıldığı deliller, bu delili kabul edenler ve kabul etmeyenlerin delilleri ve değerlendirme kısmı yer almaktadır. Üçüncü bölüm ise, sedd-i zerâi uygulamasına ilişkin bazı örnekler ve sedd-i zerâinin aktüel değeri hakkındadır. Burada yazar ibadetler, ukûbat ve aile hukuku başlıkları altında sedd-i zerâi uygulamalarına yer vermektedir.

Yazar amaç bölümünü usûl değerlendirmesine ayırmıştır. Buradaki kimi cümleler üzerinde tekrar düşünmeyi gerektirir mahiyettedir: “...Genellikle delillerin hiyerarşik sıralamasında farklı düşünen mezheplerin aslında bu farklı tavırlarının esasa müteallik değil, sadece lâfzî ayrılık anlamına geldiği yönünde, son dönem İslam hukuku araştırmacıları tarafından kimi zaman yapılan yorumların çok da haklı sebeplere dayandığını

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Assistant Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law. Sivas/Turkey (halisdemir2005@mynet.com).

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.85654>

kabul etmek oldukça güçtür. Zira fakihlerin metodolojilerini geliştirmeleri oldukça uzun bir zaman dilimine yayılmış; esasa müteallik ilkeler sağlam dayanaklara oturtulmuştur. Bu nedenle fakihlerin deliller hiyerarşisinde farklı kanaatlere sahip olmalarını sadece lâfzî bir ayrılık gibi görmeyip, onların hangi sâiklerle farklı düşündüklerini tespiti çalışmak, hukuk biliminin ve metodolojisinin gelişimine daha fazla katkı sağlayacaktır.” (s. 6). Belki işin bir tarafında da mezhep kavramını hakkıyla idrak edememe bulunmaktadır. Genel, sınırlı, özel bir konu içerisinde hatta uzaktan yaklaşım bu neticeyi ortaya çıkarmaktadır. Bu kitap verilen örneklerde de görüleceği şekilde mezhepler arasındaki ihtilaflar lâfzî bahislerden ibaret değildir. Mezhep, bir usûl ve yöntemdir. Bu noktada, sedd-i zerâi prensibini Maliki mezhebi mesabesinde kabul etmeyen mezheplerin aynı sonuca çoğunlukla ulaşmaması üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. Yazarın da tasvip etmediği yaklaşım klasik fıkıh birikimini kavramamanın neticesi olarak da düşünülebilir. Sosyal bir vakıa farklı içtihadın sosyal, siyasi, ekonomik, coğrafi, fitrî, hatta kaynaklara yaklaşımdan kaynaklanan sebepleri bulunmaktadır. İctihat vakıasını bir sebebe indirerek okuma bize klasik eserleri malumat yığını şeklinde tasavvur kolaycılığı da sağlamaktadır. Bunun bir değerlendirmesini yazar aynı sayfada bize sunmaktadır: “Fakihler tarafından ortaya konulan hükümlerin zahiri görüntüsüne bakarak bunlar birbirinin aynısı ya da benzeridir kanaatine sahip olmak fıkıh ilminin ilkeleriyle bağdaşmayacaktır. Dolayısıyla, İslam Hukuku sahasında araştırma yapan bir kimsenin, hükmün zahiri görüntüsünden ziyade, tarafların delillerini incelemesi ve bu yolla bir kanaate ulaşması fıkıh ilmi adına daha verimli bir çaba olacaktır.(...) Fakihlerin, benzer çözümlere ulaşmalarında, aynı metodu kullandıkları sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine her bir fakihin, zorunlu haller dışında kendi mezhep içi fıkıh üretme metodolojisinden hareketle çözüm ürettiği gerçeği göz ardı edilmemelidir.” (s. 6-7). Fakihin ürettiği çözüm kullanılan veya takip edilen tutarlı, eleştirilere açık, adalet, nasfet, kaynaklara uygunluğunun sağlanması yapılabilir. Şurası da özellikle belirtilmelidir: Aynı konuyla alakalı mezheplerin benzer çözümlere ulaşmasını beklemek de anlaşılabilir bir yaklaşım değildir. Konuları mukayeseli fıkıh kitaplarından mütalaa etme sonucunda benzerliğin öyle üzerinde durulmayı gerektirecek kadar fazla olmadığı görülecektir. Mezhepler arasında sübutu kati ve delaleti kat’i nasların dışında ihtilaf bir vakıadır. Taabbudî hükümlerin dışındaki alan

bize ihtilaf imkânı vermektedir. Sınırları naslarla çizilmesi kaydı ve şartıyla ihtilafta rahmet vardır.

Sedd-i zerâi Malikî ve Hanbelî mezheplerinde ve mesâlih-i mürsele içerisinde mütalaa edilen bir delildir. Kitapta temel bir konu ele alınması suretiyle mezhep vakıası da hissettirmektedir. Bir mezhebin ağırlıklı olarak ele aldığı delil vakıası önce o mezhep içerisinde kaynak değeri, anlaşılması, uygulanmasıyla test edilecek arkasından konuyla ilgili mezheplerin düşünceleri ve uygulama örnekleri okuyucuya takdim edilecektir (s. 8).

Sedd-i zerâi esas itibariyle mubah olan, ancak uygulamada dinen yasak bir başka fiilin meydana gelmesine sebebiyet veren fiillerin önceden yasaklanması prensibidir. Sedd-i zerâi prensibi alanına giren fiiller, şekil itibari ile hukuka aykırı olmayan fiillerdir (s. 11-12). Aslen mubah olan bir fiilin mubah hükmünü ortadan kaldırılmasını gerektirecek bir içtihat konusu ihtiyatlı yaklaşılması gereken bir durumdur. Bu içtihat, Nasslardan bağımsız hüküm koymak şeklinde tasavvur da mümkündür. Kitabın sayfaları arasında bu varsayıma cevap bulmak mümkündür. Burada bir hususa temas edelim. Delil kavramı yerine prensip ifadesini tercih kafa karışıklığına sebep olabilir. Her ilim dalının kavramını kullanmakla müşterek bir anlam da korunmuş olmaktadır.

Şu ifadelerden delilin çeşitleri de ortaya çıkmaktadır: “Zerâi, mutlak anlamda kullanıldığında, cevaz ya da yasaklama tarzında bir başka şeyi aracı kılınan her türden vesileyi ifade eder. Bu yönüyle zerâi, mefselete götüren yolların kapatılması (sedd) yanında, iyiliğe ulaştıran yolların açılmasını da (feth) ifade eden genel anlamlı bir kavram olarak karşımıza çıkar.” (s. 18). Bu delilin bir sedd bir de feth yönü vardır. Yaygın anlaşılan sedd bölümüdür. Bu tamlamada, zerâi ise, vesile, vasıta, özür, bahane, harekete geçme ve genişleme anlamlarına gelmektedir (s. 21).

Birçok usûl eserinde karşılaştığımız şu ifade düşündürücüdür: “Sedd-i zerâi, İslam hukuk düşüncesinde kendisine yer edinmiş önemli hukuk kavramlarımızdandır. Kendisi hemen hemen bütün mezheplerin hüküm ya da uygulamalarında yer almakla birlikte, aynı şeyi mezheplerin hukuk metodolojileri açısından söylemek zordur.” (s. 23). Bu cümle bizi eserin başında yazarın sitayişle bahsettiği bizim de önemsedığımız bir yere götürmektedir. Çağdaş fıkıh okuyucu ve araştırmacılarının metodoloji za-

fiyeti kimi klasik ulemada da bulunmaktadır. Pekâlâ, sedd-i zerâi prensibine muhalif duran usûl yazarları bile aynı yöntemle fetvalar vermiş, içti-hatta bulunmuşlardır. Bu netice, içtihatlarını tahkik neticesi ortaya çıkmaktadır. Bu tespit her mezhebi kendi kaynaklarından okuma gerçeğini ve klasik eserleri ihtiyatlı, taassuptan uzak bir gözle okumamız gerektiğini hatırlatmaktadır. Yazar konunun aktüel değerini de dikkate alarak anlattıklarını yer yer misallerle desteklemektedir: “İyiliğe götüren yolların/vesilelerin ortaya konması, belki de kötülüğü önlemenin en kolay ve en akılcı yönüdür. Günümüz toplumlarında bu düşünceye büyük önem verilmektedir. Sözgelimi: Tıp alanında hastalanmadan önce koruyucu hekimlik uygulaması, aşı yapılması, zararlı alışkanlıklarla yapılan mücadele yaygın örneklerdendir.” (s. 29). Bu cümle bir tehlikeye de işaret etmektedir. Zira kötülüğü ortadan kaldırmanın en son yolu vesile olan iyiliği ortadan kaldırmaktır. Buna karşılık kolayı tercihle ilk olarak iyiliği ortadan kaldırma yolunu denemek mubah alanının daraltılmasına sebep olacaktır. İlerleyen sayfalardaki şu cümle de ihtiyatlı yaklaşmamız gereken bir delille karşı karşıya bulunduğumuzu bize hissettirmektedir: “Sedd-i zerâi, hakkında kesin bir yasak bulunmamakla birlikte; Nassların genel ruhu, akıl ve tecrübeden yardım alarak, kötülüğe götüreceği bilinen ya da zann-ı galiple tahmin edilen fiillerin hukuken yasaklanabilmesine imkân tanır.” (s. 37). Bilgi kaynaklarımız olan haber-i sadık (vahiy), havass-ı selim (duyu organları) ve akl-ı selim (akıl) ışığında yöneticiler bir helali yasaklayacaklardır. Burada keyfilik tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Fakat zann-ı galip kesine yakın bir bilgi olduğuna göre, keyfilik veya izafilik tehlikesi akıl, vahiy ve tecrübe ile bertaraf edilebilir. Yazar bu tehlikeye şu cümle ile işaret etmektedir: “Sedd-i zerâi adı altında dinin öngörmediği aşırı tedbirlere başvurmak, kanun yürütücü eliyle yeni bir mefsedet doğuracağından, buna çok dikkat edilmeli; Vehme ve hayale dayalı yasaklar koyma cihetine gidilmemelidir.” (s. 38). Bu anlamda ise sedd-i zerâi İslam hukukunun dinamizmini sağlayan bir delil hüviyetindedir. Zira mefsedet sebebiyle bazı yasaklar da ortadan kaldırılabilir (s. 39).

Yazarın iktibas ederek kaydettiği şu bilgiler İslam hukuku değerlendirmelerinde dikkate alınması gereken bir husustur: “Şer’i hükümler öncelikli olarak; İçtihadta açık hükümler ve içtihadta kapalı hükümler olmak üzere ikiye ayrılırlar. Namaz, oruç, zekâtın farziyeti, zinanın ve içkinin haramlığı gibi dinin zaruri hükümleri içtihatla değil, nakille bilinir. Dinin zorunlu olarak ikamesinin dışında kalan fiiller ise, içtihadta açık alanlar olup,

müçtehidin delillerden hareketle belirlemeye çalıştığı bu alandaki hüküm kesinlik değil, zann içerir.” (s. 31). Satırlar arasında nakil ve akıl uyumu, işbirliği de fark edilmektedir. Müçtehidin vardığı neticeler birer zandan, fakat emek mahsulü olan zandan ibarettir. Bir başka müçtehit bu içtihadı karşı başka bir içtihadta bulunabilir. Bu ihtilaf serbestisi ve içtihat hürriyeti çözüm zenginliği sunmaktadır. Usûl bilmeme zafiyeti hakikatin tek bir izahı, yorumu olduğu gibi bir yaklaşımla farklı düşünceleri mahkûm etmektedir.

Yazar sedd-i zerâiye gerekçe oluşturan unsurlar başlığı altında bazı kavramlara yer vermektedir. Arkasından bunların başlıklar halinde tanımlarını, mezheplerden örneklerini, hangi konularda tercih sebebi olduklarını yazar ifade etmektedir. Bir anlamda bunlar sedd-i zerâinin meşruiyetini gösteren kavramlardır: İhtiyat, töhmet/şaibe, şüphe, müraâtü'l-hilaf, şüpheli olanı terk etme, zann (s. 50). Birer bilgi derecesi olan bu kavramların yazı ve konuşma dilinde birbirine karıştırılabilmektedir. Mesela “İhtiyatın yanlış ya da aşırı tedbir olarak uygulanması neticesinde tarih içerisinde, İslam hukukunun tanıdığı olduğu pek çok hak ya da hürriyetler idareciler tarafından sınırlandırılmıştır.” (s. 52). Her mezhebin fakihinin önem verdiği ihtiyat prensibi mübah alanını daraltan bir tedbir halini alabilmektedir. Bu izahlarda konuyla ilgili çeşitli ayet ve hadisler hatırlatılabilir. Bahsi geçen kavramlardan bir şeyin hükmü konusunda iki ihtimal varsa bu şekk (yakın bilginin zıddı); birisini tercih söz konusu ise zann; zannı galip ise zannın çoğu, yani bilgiye dayalı yakın derecesine ulaşmış bilgiyi ifade eder (s. 65). Buna göre şekk de iki eşit ihtimal bulunmaktadır. Rakamla ifade edilmesi gerekirse yüzde 50 ile yüzde 50 şeklinde iki eşitlik vardır. Görüldüğü gibi bu yakın bilginin zıddı değildir. Zanda bilginin değeri yüzde 50 den fazladır. Belki zan yüzde 51 ile başlar denilebilir. Zannı galipde ise kesin ve yakın bilgiyi yüzde 100 şeklinde ifade edersek yüzde 99 zannı galibin üst sınırı olarak alınabilir. Bilgiler kesinlik, kuvvet veya kaynak değerine göre şekk, zann, zannı galip ve yakın bilgi şeklinde sıralanır. Bu sınıflandırmadan sonra “Dinin pek çok hükmü zanni delilden hareketle tesbit edilmiştir.” (s. 66) cümlesi ile “Esas itibarı ile fakihlerin yapmış oldukları içtihat faaliyetlerinin sonucunda elde edilen hükümlerin kendisi de bizatihi zannidir.” (s. 66) ifadesi bir başka önem kazanmaktadır. Zira bu cümleler neden müçtehitlerin farklı düşündüklerini, içtihatlarının çeşitliliğini bize göstermektedir. İctihad da çoğu zaman delil zann oldu-

ğuna göre farklı içtihad sonuçlarına saygı duymak içtihadın tabii bir neticesidir. Bu izafilik olmakla beraber bir keyfilik sayılmaz. Çeşitli hadislerde içtihad teşvik edilmiştir. Kimsenin niyeti de başkasına malum olmadığına göre zekâ seviyesi, kişiliği, birikimi, yetiştiği muhit vb. farklı müçtehitlerin birbirinden farklı içtihatlarda bulunmaları mümkündür.

Yazarın örf ile sedd-i zerâi irtibatı konusunda şu ifadeleri dikkatimizi çekmektedir. “Bazı âlimler tarafından mesalih-i mürsele içerisinde mütalaa edilen sedd-i zerâiyi, İbn Cüzey’in örf kategorisi içerisinde mülâhaza etmiş olması, sedd-i zerâi ile örf arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından manidardır.” (s. 81). Bir başka Maliki fakihi olan İbn Cüzey’e göre, sedd-i zerâi delili farklı okumalara göre de anlam kazanabilir. Bu, diğer bazı tali delillerde de vardır. Yazar bu konuda başka örnekleri de alt başlıklar halinde bize vermektedir.

Bir şeye karşı olmanın adına karşı olmaktan öte anlam taşımadığının insanı tebessüm ettiren örneklerinden birisi şudur. “Sedd-i zerâi hakkında en karşıt görüşe sahip olan Şafii âlimlerinin, furu-i fıkha ait eserlerinde kimi zaman yer verdikleri söz konusu prensibi, belli kurallar çerçevesinde kullandıkları görülür.” (s. 85). Yazar bunun örneklerini ilerleyen sayfalarda okuyucuya vermektedir. Mezheplerin kanaatleri ve birbirlerinin içtihatlarını değerlendirirken, mutlaka kendi eserlerini de dikkate almak gerekir.

Yazarın da katıldığı sedd-i zerâinin bir hukuk kaidesi olduğu yaklaşımı tartışılabilir. Gerekçe ise “ Bu prensibe bir usûl kaynağı olarak yaklaşmayanların temel çekincelerinin şüphe, zan ve töhmete dayalı (subjektif) kriterlerin, bir hukuk kaynağının aslını oluşturamayacağı yönündedir. Dolayısıyla bu çekinceler açık ve objektif kriterlere bağlanabilirse, o durumda kendisinin bir asıl olarak kabul edilebileceğini düşünmekteyiz.” (s. 95) Yazarın ihtiyatlı yaklaşımına rağmen şu hususlar akla gelmektedir. Mesela istihsan delili düşünüldüğünde sedd-i zerâi için yapılan eleştirilerin bir kısmı onun içinde yapılabilir. Oysa istihsan delilini Hanefiler hem de tartışmaları bertaraf edecek şekilde kullanmaktadırlar. Bu konuda Hanefi mezhebinin istihsan anlayışına başka mezheplerin yaklaşımı malumdur. Sonra bu kitabın bir hukuk tarihi çalışması olduğu dikkate alınır, buradaki tartışmaların birçoğu bir tahlildir. Malikilerin sedd-i zerâi ile delilini kullanma biçimlerini başka mezhep mensuplarının eleştirisi de tartışılabilir. Yazarın yaklaşımı da bu yöndedir. Burada olduğu gibi...

“Sedd-i zerâi, yapısından kaynaklanan sübjektifliğin sağlam karineler yoluyla en aza indirilebilmesi halinde kendisine itirazı olan fakihlerce de bir hukuk kaynağı olarak kabul edileceğini söyleyebiliriz.” (s. 124. Benzeri bir kanaat için bkz. s. 166). Aynı şeyin bir başka ifadesi şu cümle durmaktadır: “Şafii mezhebinin görüşlerinin ilk elden aktarıldığı el-Ümm’de İmam Şafii’nin (ö. 204/819), fıkıh usûlüne ait metodolojik yaklaşımlarını ifade eden görüşlerinden hareketle, bu mezhepte sedd-i zerâinin bir delil olarak kabul edilmediğini ifade etmek mümkündür. Zira onlar deliller hiyerarşisinde önceliği Kitap ve sünnete verirler.” (s. 167). Deliller hiyerarşisinde mezhepler önce Kur’an, sonra sünneti delil olarak kabul etmektedirler. Yazının başlığı “Şafiiler” ismini taşıdığına göre bu mezhebe mensup usûl ve furu yazar bütün müellifleri dikkate aldığımız takdirde İmam Şafii gibi düşünenler olduğu gibi sedd-i zerâi prensibine göre içtihatla bulunmuş, fetva vermiş fakihlerin de varlığı malumdur. Bunun örnekleri, hatta bu ifadeleri destekleyen iktibaslar kitabın birçok yerinde bulunmaktadır (Bkz. 167 vd.) Dolayısıyla bazı yerlerde Şafii ile Şafii mezhebinin sonraki müelliflerini birlikte değerlendirmek gerekir.

Sedd-i zerâinin aktüel değeri” başlığı altında bazı içtihatlar verilmektedir. Mesela, “Uyuşturucu madde olarak da kullanılmaya müsait bazı ilaçların reçete edilmesi ve satışı belli kurallar dâhilinde düzenlenmektedir. Bu yolla söz konusu ilaçların kötü amaçla kullanımları engellenmek istenmiştir.” (s. 203). Bir başka fetva şudur: “Mefsedete yol açılması gerekçesiyle, kadının yanında mahremi olmadan seyahat etmesi, kişiyi nehy edilen bir yola sürükleyebileceğinden dolayı sedd-i zerâi gereği yasaklanmıştır.” (s. 205) bugün ya bu fetva tekrar değerlendirilmeli veya hanımlar seyahat tarzlarını tekrar gözden geçirmelidirler.

Kitap için seçilen yazı krakteri, vurgular, üslubunun akıcılığı kitabı kolayca okunur hale getirmektedir.

Kitabın özeti mahiyetinde olduğunu düşündüğümüz şu cümle ile bu tanıtım ve değerlendirme yazımıza son verelim: “Sedd-i zerâi, metodolojik (teorik) bakımdan her ne kadar Maliki ve Hanbelî ekolleri tarafından bu ad altında ele alınmışsa da bir başka deyişle bilhassa Maliki mezhebi ile özdeşleşmiş gibi gözüксе de, teoride kendisini bir olarak kabul etmediği anlaşılan Hanefi ve Şafiiler de uygulamada sedd-i zerâinin içeriğine

yer vermişlerdir. Dolayısıyla fıkıh literatürü bir bütün olarak dikkatlice incelendiğinde, İslam hukuk düşüncesinde uygulama açısından sedd-i zerâiden müstağni kalınmadığı görülmektedir.” (s. 210).

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 603-614

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 603-614

✽ Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/ Symposium-Conference Reviews ✽

13. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı ve Akademik Tefsir Çalışmaları Sempozyumu (27-28 Mayıs 2016 Ankara)

13. Meeting of Tafsir Academics and Symposium of the Studies of Academic Tafsir (27-28 May 2016 Ankara)

İsmail ÇALIŞKAN*

Türkiye tefsir akademisyenleri seri toplantıları, bu defa merkez bir şehir ve fakültede gerçekleşti. “Akademik Tefsir Çalışmaları” başlıklı sempozyumun tema olarak seçildiği 13. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin ev sahipliğinde ve Tefsir Ana Bilim Dalı’nın organizasyonu ile 22-23 Mayıs 2015, Cuma-Cumartesi günleri Ankara’da gerçekleştirildi. Toplantının ilk günkü bölümü İlahiyat Fakültesi’nin Yunus Emre Konferans Salonu’nda, ikinci günkü oturumlar da Crowne Plaza oteli toplantı salonunda yapıldı. Sayıları 100’e yaklaşmış olan İlahiyat fakültelerinden 271 tefsir akademisyeninin katıldığı, bir konferans ve 7 tebliğin yer aldığı toplantıya, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü de destek vermişti. Organizasyonun maddi yükünü ise hayırsever iş adamları üstlenmişti.

İlk gün (22 Mayıs Cuma) sadece açılış programı vardı. Açılış 10.30’da saygı duruşu ve ardından M. Akif Koç’un Kur’ân-ı Kerim tilaveti ile başladı. Açılış konuşmalarının ilkinin Tefsir Ana Bilim Dalı başkanı ve koordinatörü sıfatıyla Halis Albayrak yaptı. Konuşmasının büyük kısmını organizasyon tanıtımı ve teşekkürle ayıran Albayrak, şunları dile getirdi: Büyük bir birikimi gösteren ve faydalı çıktılar elde edilen bu tür toplantıların iki yönü vardır. İlki, bir araya gelerek insan sıcaklığı içinde bir birimizi tanıdığımız, konuştuğumuz, sevgiyi bölüştürdüğümüz *insaniyet yönü*;

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
Professor, Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Qur’anic Exegesis.
Ankara/Turkey (icaliskan25@gmail.com).

<http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.26015>

ikincisi de tefsir konularının konuşulduğu ve müzakere edildiği *ilmi yön*-dür. Bu toplantının konusu akademik çalışmaların gözden geçirilmesidir. Tefsirin önemli bir işlevi var. Tefsir Hz. Muhammed'in ağzından çıkanı tespit etmektir. Biz Rasulüllah'ın ağzından çıktığı haliyle anlam zeminini tespiti çalışıyoruz. O olmazsa bu zemini kaybediyoruz, o zaman da seraza yorumlar oluyor. Bizce zemini tespit eden tefsirdir, diğer ilimler onun üzerinden yürürler. İlahiyat Fakültesi dekanı İ. Hakkı Ünal'ın teşekkürle sınırlı tuttuğu kısa konuşmasının ardından Ankara Ü. Rektör yardımcısı Berahitdin Albayrak, önce Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın toplantıya gönderdiği mesajı okudu, sonra da oldukça anlamlı ve ufuk açıcı bir konuşma yaptı. Astronomi ve Uzay Bilimleri alanı hocası olan ve 25 yıldır teleskopla uzayı gözetleyen bir astronom olarak Albayrak kendi penceresinden şu hususlara değindi: Dünyanın sınırı coğrafi sınırlarla çevrili değildir. Atmosfer dışı, ilgi alanım. Bu açıdan bakınca, bana göre, dünyada bir şey yok, asıl var olan onun ötesinde, atmosferde koca bir kainat var. Kainatta iğne ucu kadar boşluk yok ki yıldız olmasın. Başka bir husus, dünyadaki düzenin enerji kaynağı güneş ve o enerjiyi yayan ay. Güneşin hayat süresi uzun ama bir gün bitecek. Onun sadece dünyayı ısıtmak gibi bir misyonu yok, bir de kainata helyum üretmek gibi bir görevi var. Dolaşısıyla o bitince dünya bitecek. İşte biz böyle bir gezegende yaşıyoruz. Şu ana kadar tespit edildiğine göre güneş dışında 3411 gezegen var. Merak edilen şu: Kainatta dünya dışında canlı yaşıyor mu? Dünya benzeri bir gezegen var mı? Dünya sonlu ise insanlık kendini başka gezegene aktarabilecek mi? Tek enerji kaynağımız ışık. Bütün bilgiler ışığın analizi ile bulunuyor. Berahitdin beyin konuşmasının bizde bıraktığı izlenimlerden birisi Kur'an'ın farklı ilmi alanlara giren kelime, ifade veya ayetlerinin o ilimlerden istifade ile açıklanması durumunda daha faydalı, güncel taşıyabilen yorum ve sonuçlar elde edilebileceği idi.

Bu konuşmaların ardından Ankara İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD'nin tanıtımı slayt eşliğinde yapıldı, kürsünün kuruluşundan bugüne hocaların kısaca biyografilerine yer verildi. Bunlar arasında 1951'den itibaren tefsir derslerini başlatan M. Tayyib Okiç (1902-1977); ilk tefsir asitanı Fuat Sezgin (1925-...); emeklilikten sonra 1960'a kadar tefsir dersi veren Hasan Hüsnü Erdem (1880-1961); 1955'de asistanı olup kısa süre sonra ayrılan A. Hamdi Savlu (1929-1997); 1956'da asistan ve 1975'de ilk tefsir profesörü olan İsmail Cerrahoğlu (1932-...); 1965'te asistan olan Süleyman

Ateş (1933-...); 1969'da okutman olan Demirhan Ünlü (ö. 2003); bir ara Kur'an derslerine giren Osman Keskiöglü (1907-1989) ve Lütfi Doğan (1927-...); okutman Şevki Saka (1940-...); rahmetli Orhan Karmış (1937-2001); Mevlüt Güngör (1950-2013) ve Salih Akdemir (1950-2014) kürsünün değerli elemanları idi. Bunlardan başka fakülteden ayrılan veya halen göreve devam eden birçok öğretim elemanı bu kürsüde görev almıştı. Rahatsızlığı ileri boyutta olan bu fakültenin ve Türkiye'de tefsir sahasının üstadı İsmail Cerrahoğlu toplantıya katılamadı. Katılması halinde çok güzel bir buluşma olacığında şüphe yoktu.

Açılış konferansını bu fakültenin emektar hocalarından Süleyman Ateş verdi. Ateş, "Türkiye'de Akademik Tefsir Çalışmalarının Geçmişi, Bugünü ve Geleceği" başlıklı konuşmasında daha çok geçmişe odaklandı ve 'İslah' meselesini anlattı. "Tefsirde İslah", "Tefsirde Yenilik Hareketi" hocamızın ilgi ve bilgi alanı olduğundan ve daha önceki toplantılarda da benzer konuşmalar yapıldığından burada sadece özünü vermekle yetineceğiz. Konuşmanın özü şöyleydi: Tefsirde ıslah, zaman içerisinde tefsir ve diğer kitaplara girmiş olan hurafelerden onları arındırma, Rasulüllah'ın çağına döndürme idealidir. Çünkü ideal devir o devirdir: "Rasul'de size en güzel örnek vardır." Din tamamlanmıştır, o halde dini Peygamberin zamanındaki haline getirmek lazımdır. Peygamberin söz eylem ve hareketleri Kur'an'ın tefsiri sayılır. Modern yenilik akımı son derece verimli bir kuşağın yetişmesini, yeşermesini sağladı. 19. yy.dan itibaren bu kuşağın başında Afgânî, Abduh, Kevâkibî, Bin Badis zikredilirse de Osmanlı'nın başkenti İstanbul'daki yenilikçi hareketler bu işin öncüsüdür. Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Süavi, Feyzullah Efendi, Mehmet Akif, Cevdet Paşa gibi yenilikçiler bu işin öncüleridir fakat onları pek sayan olmaz. Yenilikçiler "Bir kavim kendisini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez" ayetine vurgu yapar. Bundan dolayı onlar, kendini yenilemeyen eğitimi, teknolojiyi yenileyemez düşüncesindedir. Onlara göre hüküm ve şeriatin temeli Kur'an'dır. Onlar da Kur'an'a dönmeyi istediler. Bunun için Kur'an'ı doğru anlamak gerekir, sembolik, batınî yorum kabul edilemez, bu tür yorumlar Kur'an'ı çarpıtmadır. Reşit Rıza Âli İmrân suresi 7. ayetinde bu konuda açıklamalar yapmıştır (*Tefsîru'l-Menâr*, IV,191). İslahçılara göre ikinci kaynak hadislerdir. Fakat rivayetler zandan ibarettir. Peygamberin yaptıkları, söyledikleri insanidir, vahiy değildir. "O hevasından konuşmaz" ayeti Kur'an'dan bahseder, hadislerle ilgisi yoktur. Hurma aşılama, Bedir'de yer

seçme, Uhud'da şehir dışında savunma kararı, Hendek'te iki kabileye Medine hurmalarının 9/1'ini vererek savaştan çekilmeye razı etmesi ve Sad b. Zürare'nin itirazı üzerine anlaşmayı yırtması vs. kendi içtihadıyla idi. "Nebi'ye esirler almak yakışmaz", "Onlara (savaşa katılmamaları) iznini verdiğin için Allah seni affetti" gibi Peygamber'in hükmüne aykırı inen ayetleri de buraya eklediğimizde onun yaptıklarının insani olduğunda şüphe kalmaz. Müslümanlar, Mekke'nin fethinden sonra Huneyn savaşında çok ganimet aldı. Hz. Peygamber yeni Müslüman olmuş Mekkelilere de ganimet dağıttı, Ensar ve Muhacir'den buna itiraz edenler oldu. O da deveden bir kıl aldı ve "Mal dediğiniz şey benim gözümde bu kadar bir şey. Onlar bu mal ile evlerine dönecek, siz de benimle Medine'ye döneceksiniz. Bunu istemiyor musunuz?" deyince ağlayanlar oldu. Hz. Peygamber sahabeyi içtihadı yönlendirdi. Mesela Ebu Bekir müellefe-i kulübe zekat verdi, Ömer vermedi. Bunun örnekleri çoktur.

Cuma namazından sonra heyet topluca Ulucanlar cezaevine geçti. Altındağ Belediyesi'nin yemek ikramından sonra Türkiye'nin sancılı dönemlerine tanıklık eden cezaevi gezildi.

İkinci gün (Cumartesi) saat 09.00'da başlayan ve Celal Kırca'nın yönettiği ilk oturumda iki tebliğ sunuldu. Erdoğan Baş, "Akademik Tefsir Araştırmalarına Hazırlık Olması Bakımından Lisans Eğitimi Nasıl Olmalı?" başlıklı tebliğinde, genelde fakültelerde özel olarak da tefsir alanında kaliteli akademik eleman yetiştirilmesinde nelerin yapılabileceğini konu edindi. Ona göre lisans ve lisans öncesi programlarda akademik çalışmalara yatkın öğrencilerin İHL'ye, oradan da İlahiyat fakültelerine yönlendirilmesi doğru olacaktır. Bu arada liseye geçiş ve üniversiteye geçiş imtihanlarındaki dengesizlik ve engeller başarılı öğrencilerin bu okullara geçişinde engel durumundadır. Halihazırda İlahiyat fakültelerinde devam eden lisans eğitimindeki sorunları ise şu maddelerle özetledi: İlahiyat fakültelerinin istihdam alanlarına göre planlanmaması veya bölümlere ayrılmaması; Arapça'nın yeteri kadar öğretilmemesi; öğrenci kontenjanlarının fazla olması; İlahiyat fakültelerinin eğitim programlarının olmaması, müfredat programıyla yetinilmesi; müfredatın yoğun olması. Bu tespitlere dayanarak tefsir eğitiminin de kendi içinde bir takım sorunlarına değindikten sonra, akademik alanda başarı için, tefsir hocalarının öğrencilere özel ilgi göstermesi ve yönlendirmesi en kestirme yol olarak karşımızda

durmaktadır. Bu yapılırsa, ümitsizliğe gerek kalmayacak, mevcut öğrencilerden kaliteli akademik verim elde edilecektir.

“Akademik Tefsir Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi” konusunu ele alan Emrullah Ülgen de İlahiyat araştırmalarında genellikle ihmal edilen bir konuya değindi. Ülgen’e göre ilimler tek başına hareket edemez, bir birlerinden yararlanırlar. Biz de çağdaş disiplinlerden yararlanmalıyız. Batı’da 1870’lerden sonra önem verilmeye başlanan bu çalışma tarzı ne yazık ki İlahiyat çalışmalarında çok zayıftır, tefsir araştırmaları da kendi içinde yapıyor ki bu bir eksikliktir. İnterdisipliner çalışma, ‘bir araştırmada farklı disiplinlerin yöntem ve verilerinin birleştirilmesi’dir. Daha önce 1993 yılında Diyanet’in yapmayı planladığı tefsir projesinin 3. maddesinde çalışmaların disiplinler arası yürütülmesi vurgusu var ama gerçekleştirilmedi. Tefsir alanındaki her konu bu tarz çalışmaya elverişli olmayabilir. Lisans ve lisansüstü programların interdisipliner sisteme göre düzenlenmesi artık bir zorunluluktur. Yeni başlayan çift anadal uygulaması da bu amaçla geliştirilebilir. İnterdisipliner çalışmanın bazı faydaları şunlardır:

- Kur’an’ın evrenselliğine güncelleme yapılabilir.
- Diğer bilimlerin birikimleri tefsirde yorum zenginliğini sağlayabilir.
- Daha isabetli sonuçlara ulaşılabilir.

Ülgen, önümüzdeki yıl sempozyumda bu konunun tartışılabilceğini ve bir “İnterdisipliner Kur’an Araştırmaları Dergisi” çıkarılabileceği önerisinde de bulundu.

Bu yılki toplantıda az tebliğ çoklu müzakere ve müzakerelerden sonra tebliğ sahiplerinin soru ve eleştirileri cevaplaması uygulaması esas alınmıştı. Müzakere için söz alan hocalarımız bazı konulara temas ettiler: Lisans öğrencilerinin tefsir araştırmalarına yönlendirilmesi (İ. Kılıç); İlahiyata gelen İHL ve lise öğrencilerinin aynı sınıflarda ders görmesinin başarısızlığa neden olduğu, hazırlık sınıflarında ortak bir program uygulanması gerektiği (A. Yargıcı); interdisipliner çalışmalarda; a. bir disiplin merkeze alındığı takdirde tefsirin mahkum edilebileceği ihtimali, b. farklı disiplinlerden insanların bir araya gelerek çalışma yapması ve ortaya koyduğu ürünün müselleme kabul edilmesi yanlış olacaktır, çünkü hata ihti-

mali olabilir, onun yerine bireysel çalışma belki daha isabetlidir (M. Turan); konuşmacıların veriye dayalı bilgiler vermediği, sınıf mevcudu çok olduğu için metin okumalarında başarısız kalındığı; E. Baş'ın 3. sınıftan itibaren branşlaşma önerisinin uygun olmadığı (A. Birişik); lisansta şikayet ettiğimiz öğrencilerin öğretmenlerini biz yetiştiriyoruz, başarısızlıktan şikayet etmeyelim, nihayetinde biz ilimler için öğrenciye anahtar veriyoruz (Ş. Eren); öğrencilere bol not veriliyor, her ne kadar hocalar infakın böylesini tercih ediyorlarsa da yakışık alır bir durum değildir; tefsir derslerinde metin okutma azaldı; öğrenciler bilgi seviyesi, yetenek ve tecrübelerine göre sınıflara ayrılmalı, böylece çalışkan öğrenciler ileriye hazırlanabilir; lisansüstüne geçiş için öğrenciler teşvik edilmeli (Y. Işıcık); Şah Veliyyullah, "Müfessirler bırakmıyor Kur'an'ı anlayalım, mollalar bırakmıyor Kur'an okuyalım" sözü eğitim için bir işaret, yani öğrenciye realitenin öğretilmesi, bunu yapmadığımız zaman tefsirlerden haşevi bilgiler eksik olmaz (bazı örnekler verdi) (H. Aydın).

Bu müzakerelerden sonra vardığımız kanaate göre, serbest/çoklu müzakere usulü, tebliğlerin daha fazla kişi tarafından müzakere edilmesine imkan sağlaması yanında isteyen herkesin fikirlerini dile getirmesi ve farklı konuların müzakereye açılmasına meydan vermesi bakımından avantajlı gözüküyor. Fakat tekli müzakerede olduğu gibi tebliğleri derinlemesine müzakere etme fırsatı vermemesi de bir dezavantajdır.

Ömer Dumlu'nun yönettiği ve iki tebliğin yer aldığı II. Oturumda İlhami Günay, "Akademik Tefsir Araştırmalarında Konu ve Kaynak Bulma Sorunlarına Çözüm Önerileri"ni gündemine almıştı. Günay, tekliflerini, konu bulma sorunları; kaynak bulma sorunları ve kaynak yönetme sorunu olmak üzere üç ana başlıkta toplamış ve özellikle genç araştırmacılara çözüme yönelik faydalı bilgiler derlemişti. Ona göre başarının ilk basamağı, isabetli konu seçimi yapmak, sonra da onu hızlı ve verimli bir şekilde sonuçlandırmaktır. Problemlerin tesbiti ve çözüm önerileri için öncelikle akademisyenlerin kendi aralarında güçlü, etkin ve anlık erişime imkân veren iletişim (web, portal vb.) ağları oluşturmaları gerekir. Bu bağ akademik ihtisas veri merkezleri oluşturmak ve mevcutlarını tanımak/tanıtmak suretiyle güçlendirilebilir. Nihai olarak bütün akademisyenlerin doğrudan erişimine açık; ulusal ve uluslararası e-kütüphaneler, arşivler, bilgi bankaları, ilmi dergiler, yazma arşivleri, database vb. kaynakları tanımak ve tanıtmak, araştırma sürecini hızlandıracak, kaliteyi artıracak ve

böylelikle mükerrer çalışmaların da önüne geçilebilecektir. Bu birikim zamanla uluslararası bilişim merkezinin oluşumuna imkân verebilir.

Muhammed Coşkun da akademik tefsir araştırmalarında yöntem sorunu olarak ‘Özne-Nesne Ayrımı’nı müzakereye açtı. Coşkun, 4. yüzyılın başında cami tefsirlerin nasıl ortaya çıktığını çok düşündüğünü, sonunda onların birdenbire ortaya çıkmadığını, bilakis alimlerin tefsir ile ilgili çalışmalar yaptıkları neticeye vardığını belirtti. Mukatil tefsir ile uğraşıyordu da Ebu Hanife uğraşmıyor muydu? Her birinin bu işte bir katkısı vardır. Bu arada Kelamcılar külli bir ilim inşa etmeye çalışıyor, fukaha da naslardan nasıl hüküm çıkarılacağını araştırıyordu. Dil alanında da ciddi çalışmalar vardı. Demek ki 4. yüzyılda ortaya çıkan büyük tefsirleri öncelleyen ciddi ve geniş bir tartışma arkaplanı vardır. Coşkun, bu genel girişten sonra asıl konusu olan özne-nesne ayrımına geçti. Özne-nesne ayrımı, araştırmacının konusuna kültürel ya da dinî bir aidiyet çerçevesi içerisinden bakmayıp onu entelektüel düzeyde *nesneleştirilmesi* anlamındadır. Bu ayrımın tefsir bağlamında denebilir ki, tefsir akademisyeninin, dini metinleri ve bu metinlerde içkin olan meseleleri hem varoluşsal hem epistemolojik açıdan ele almak durumundadır. Diğer ifadeyle çağdaş tefsir akademisyeni, kendisini, dinî ilimlerin meselelerini klasik dönem âlimleri gibi ele almakla aynı meseleleri kültür ve düşünce tarihine dair veriler olarak ele almak arasında bulmakta ve yerine göre bu iki konumlandırma seçeneği arasında tercih yaparken yerine göre de bu iki seçeneği bir şekilde mezcetme çabasına girişmektedir. Herhangi bir âyetin ya da bir Kur’an kavramının şu ya da bu şekilde yorumlanması pür hermenötik kaygılardan ziyade itikadî, kültürel, kişisel vb. kaygılar çerçevesinde de önem arz edebilmekte, bunun sonucunda araştırmacı kendisini sıklıkla savunmacı ya da eleştirmen şeklinde konumlandırabilmektedir. Bu ise doğal olarak araştırmaların mahiyet ve niteliğini etkilemektedir. İşte bu zaviyeden hareketle Coşkun, tefsir akademisyeninin, çalışma alanına giren konuları nesneleştirmesinin *imkânı*, bunun muhtemel *sakıncaları* ve *katkıları* üzerinde durdu. Ona göre, İslam düşüncesinde, insan ve akıl üzerindeki tartışmalar, öznenin nesneden bağımsız olamayacağını ortaya koyar. Bu yargı insanın Kur’an’ı yorumlaması için de geçerlidir. Bu bağlamda “Kur’an’a göre bu/şu böyledir” demek ne kadar mümkündür?” sorusunu düşünmek lazımdır. Halbuki çalışmalarımızda ‘Bana göre’ demek önemlidir. İbn Teymiyye’nin Kur’an’ı ile İbn-i Arabî’nin zihinsel Kur’an’ı aynı

değil ama iman konusu olarak aynıdır. Burada bize düşen meselenin sorsal yönüyle ele alınmasıdır. Bir de tartışabilme geleneğini devam ettirmeliyiz. Müslüman alimler tekfire kadar varsalar da tartışabilmiştir.

Müzakereler kısmında özetle şu hususlar dile getirildi: Merkez-taşra ilahiyatların ilişkileri ele alınmadı. Gelenek oluşturmuş merkez fakültelerimiz ve tecrübeli hocalarımız, taşraya destek versin. Akademik çalışmaların jürilerin önüne gitmesi nedeniyle özgürlük sorunu yaşanıyor. Arkadaşlarımız kendilerini baskı altında hissediyor, belki ötekileşiyor (A. Karataş); anlama yönteminde nesnellığe ulaşabiliriz, ideolojik anlama bunu yapamaz, Kur'an'ı da öznel anlarız. Biz anlayanları anlama değil Kur'an'ı anlamalıyız (C. Kırca); 'Kur'an tercümesi' tabirini kullanmamalı, onun yerine 'meal' kelimesini tercih edelim (N. Hacımüftüoğlu); yüksek lisans çalışmalarında gereksiz bilgilere çok fazla yer veriliyor; daha verimli, deskriptif değil yorumlayıcı olsun, bir de tezlerde belli bir sınır yok, bir sınır iyidir (İ. Kurt); lisansüstü dersleri tezlere konu bulma kabiliyeti vermeli. Öğrenci çok geniş alanda kararsızlığa düşüyor, bu yüzden öğrenci tefsirin temel alanlarından sadece birisine, onun da alt birimine yoğunlaşmalı, orada karar vermeli (M. A. Koç); günümüzde Batı'daki teknoloji ile aramızda ne kadar fark varsa sosyal bilimlerde daha fazla var. Batı artık varoluşsallığa yani fıtrata dönüş noktasına geldi, biz de kendimize dönerek anlamının tabiatına ve tefsirin karakterine bakmalı, kısaca kendi varoluşsallığımıza yönelmeliyiz, aksi taktirde bir arpa boyu gidemeyiz (Ş. Kotan); müfessir Kur'an'ı iki şekilde, yani 'Kur'an'ı kendi tarihinde okur' veya 'kendi tarihinde, Kur'an'ı okur' (S. Baysal); M. Coşkun'un tebliği güzeldi ama kapalı kalan hususlar vardı. Klasik ve çağdaş anlama ve usulden istifade etmeliyiz (S. Gümüş); mukayeseli çalışmalar daha ufuk açıcı ve verimlidir, örneğin Sünnî-Şiî tefsirler mukayeseli çalışılabilir. Şiî tefsir çok olmasına rağmen birkaç meşhur tefsir etrafında dolanıyoruz, ayrıca yazma eserlerin tahkikine yönelmeliyiz (S. Efe).

Günümüzde bilimsel çalışmalarda hem kaynak hem de yayın vasatı bakımından elektronik ortamlar gittikçe yaygınlaşmakta, bu cümleden olmak üzere yazma ve basılı eserlerin bir kısmı sanal ortamda arşivlenmekte, dergilerin hatırı sayılır kısmı elektronik ortamda yayımlanmaktadır. Böyle giderse bunun iyice yaygınlaşacak ve belki de basılı mevkute sayısı elin parmaklarını geçmeyecek seviyede kalacaktır. Böylesi devasa

bir arşivin zaaflarından birisi yayınlanan malzemenin güvenliğidir. Bu konularda uzmanlığı ile bilinen arkadaşımız Muhammed Abay, üçüncü ve son oturumun ilk konusu olarak işte bu mevzuyu ele almıştı. Abay'ın tespitlerine göre İslam araştırmalarında kullanılan elektronik kaynakların hazırlanış biçiminden kaynaklanan zafiyetlerin en önemlisi, kullanılan metinlerin ehli tarafından gözden geçirilip tashih edilmemiş olmasıdır. Kitapların görüntüsü alındıktan sonra bilgisayar tarafından elektronik okuma işlemi yapılırken bir hayli okuma hatası meydana gelmektedir. Bu elektronik metin matbu metinle karşılaştırılarak tashih edilmesi gerektiği halde bu işlem yapılmadığından okuma hataları devam etmektedir. İkinci hata, bu metinlerde tarama yapmak için sunulan yöntemlerin yetersiz oluşudur. İki problem birlikte düşünüldüğünde bu metinlerin tarama sonuçlarına olan güven daha da azalmaktadır. Ayrıca matbu bir nüshayla uyumlu olmamak gibi bu elektronik kaynakların referans olarak kullanılmasını engelleyen veya zorlaştıran başka kusurlar da bulunmaktadır.

M. Sacit Kurt da Türkiye'de Kur'an üzerine yazılan makalelerin istatistiksel incelenmesini yapmış, tespit ettiği 3601 makaleyi ilgili ilim dalları esas alınarak konularına, yıllara ve dillere göre tasnif etmişti. Bulgularına göre bu sayı içinde salt Kur'an ve tefsir üzerine yazılmış makale oranı %34 iken interdisipliner tarzda yazılanlar %66'dır. Bu sonuç İslami ilimlerin iç içeliğini bir kez daha ortaya koymaktadır. İkinci tarz çalışmaların daha verimli ve hatadan uzak olduğunu o da belirtti. Yıllara göre bakıldığında 1930 ila 1980 yılları arasında çok az makale yayımlandığı, 1990'lı yıllardan itibaren ise sürekli yükseldiği görülür. Burada hemen belirtelim ki Kurt'un tespitlerinde eksikler vardır. Zira 1930-80 arasında çok sayıda dergide yüzlerce Kur'an ve tefsir ile alakalı makale yayımlanmıştır, fakat o İSAM veritabanını esas aldığı için yansıttığı bilgide ciddi eksiklik vardır. Kurt'un bir diğer tespiti de Türkiye'de yayımlanan makalelerin ne yazık ki tamamına yakını Türkçe, diğer dillerde ise çok cüzi miktarda oluşudur. Bulunduğumuz noktada tarihe bir not düşersek bir on, yirmi yıl sonra bu oranın nasıl değiştiğine şahit olabiliriz. Kurt'un makalelerde intihal olgusunu tespiti dikkate alınması gerekir.

Bu oturumun ve sempozyumun son tebliğini "Yazma Tefsirlerin Neşirlerinde Karşılaşılan Aidiyet ve Tahkik Kalitesi Problemleri -Bazı Eserler Özelinde Değerlendirme-" adıyla Ferihan Özmen sundu. Onun ulaştığı bilgilere göre yazma eser nüshalarının tahkik ve neşirleri bazen

eserin müellifi dışında bir başkasına nisbet edilerek neşredilmektedir. Örneğin Kâşânî'nin *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm*'i İbnü'l-Arabî'ye, Nimetullah Nahçıvânî'nin *el-Fevâtihu'l-Îlâhiyye*'si *Tefsîru'l-Ceylânî* ismiyle Abdülkâdir Geylânî'ye, Ebû Bekir el-Haddâd'ın *et-Tefsîru'l-kebîr*'i Taberânî'ye nisbetle neşredilmiştir. Ayrıca Taberânî'ye ait olduğu zannedilen *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eser Gaznevî'ye ait olduğu iddia edilmiştir ki iki hatayı bir arada barındırmaktadır. Özmen, kendisi de Gaznevî üzerine çalışma yaptığı için bu hataları ayrıntılı bir şekilde ortaya koydu. Bir diğer yanlışlık da bir müellife ait yazmaların en son ve sahih olanının tespit edilmeden basılmasıdır. Zehebî'nin *Ma'rifetü'l-kurrâ* adlı eseri üç ayrı tahkik ile basılması ve üçünün de birbirini tutmaması bu sebeptendir. Benzer hatalar Matürîdî'nin *Te'vilât* ve Rağîb İsfahânî'nin *el-Müfredât* adlı eserlerinin başına da gelmiştir.

Değerlendirme oturumunu adet olduğu üzere Nasrullah Hacımüftüoğlu yönetti. İlk söz alan Sadrettin Gümüş, lisansüstü çalışmalarda Arapça'ya olan ihtiyaca vurgu yaptı, oradan da nassı anlamada dilin öneme değindi ve Schlaiermacher'in şu sözünü nakletti: "Nassı tahlil edebilmek için iki şey gerekir: Dile nüfuz, beşerin tabiatına nüfuz." Ayrıca nassı anlamak için okuyucu kendisini muhatabın yerine koyacak. Gümüş, 'sadece Kur'an' diyenlerin yanıldığını ifade ettikten sonra, ahkam ayetleri ve hadise karşı muhalif tutumları oldukça sert bir dille eleştirdi. Her ne kadar başkan salonda olmayanların isimlerini vermemesi konusunda uyardıysa da o, 'madem onlar fikirlerini kamuoyuna açıyorlar burada söylemenin bir mahzuru yok' diyerek tek tek isimler üzerinden eleştirisini yaptı. Celal Kırcı, gelenekçilik ve geleneksizlik/köksüzlük diye iki sorundan bahsetti. Meal karşılaştırmaları yaptığında çok ciddi farklılıklar tespit ettiğini aktardı. Son olarak da kendisinin *Kur'an ve Bilim* adlı kitabı yayımlandığında rahmetli Salih Akdemir hoca ile aralarında yaşanan tatlı bir anıyı nakletti. Her zamanki heyecanlı ve yüksek tondaki sesiyle Hasan Elik, anlama problemini çok konuştuğumuzu belki abarttığımızı söyleyerek başladı. Çok önceleri fıkıh üzerinden İslam'ı anlama, sonra hadis üzerinden, şimdi de Kur'an üzerinden anlamaya çalışılmasını esefle karşıladı. Kur'an'ı anlamada üç hususa dikkat çekti: Mahiyeti, muhteva, beklenti. Mahiyet konusu teoride halledilse de uygulamada sorun yaşandığını, hitap mıdır, kitap mıdır diye tartışıldığını, fakat kendi kanaatine göre, o hitaptır, ancak biz kitap muamelesi yapıyoruz. Elik, hitap olgusu ve Mushaf

üzerinde olmak üzere iki çalışma yapılmasını önerdi. Bir örnek de verdi. Bugün *يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ* ayeti bir anlam ifade etmiyor. Halbuki müşrikler, “Muhammed! Bize kıyametin saatini söyle” diyorlardı, yani o hitap anında bir anlam ifade ediyordu. Muhteva konusunda ise onun ne kitabı olduğuna karar vermek lazım, yani ahlak mı, hukuk mu, bilim mi? Beklentiye gelince, Kur’an insanı inşa eder, o başka düşünce sistemlerinin alternatifi değildir. İnsan inşa edilince onun inşa edeceği de yoluna girer. Kur’an’da kıssa çok, Hz. Peygamber’e kıssa yoluyla anlatılan meseleleri biz kendimize gelmiş gibi kabul edip sorunlarımızı çözmeye çalışıyoruz. Öneri şu: Kur’an’ı da kıssa gibi okuyalım. Hz. İbrahim kıssası Hz. Muhammed’e ne mesaj veriyorduysa, Kur’an’ın kendisi de bize öyle mesaj verir tarzda okumalıyız; onunla ilişkisi ne idiyse bizim ilişkimiz de öyle olmalı. M. Sait Şimşek eğitim soruları ile ilgilenerek açılan İlahiyat fakültesi sayının çokluğundan yakındı. Bir de farklı düşünmenin insanın doğası olduğu, bu nedenle hoş görü göstermeli, bir birimizi dışlayıcı yok sayıcı bakmamalıyız. Doçentlik tezlerine de böyle bakmalı, tutarlıysa, delillendirmişse kabul edilmelidir. Önümüzdeki toplantı Gaziantep’te yapılacak, ev sahibi fakülte dekanı Şehmus Demir bu hususta bir iki açıklama yaptı. Son olarak ev sahibi sıfatıyla konuşan Halis Albayrak da şunlara değindi: Tebliğ ve müzakerelerden çıkan neticeye göre tefsirin konusu, sahası, amacı ve yöntemi hakkında üç günlük bir toplantı yapılması gerekir. Farklı düşünme Allah’ın takdiri, fakat tefsir diyorsak bilimden bahsediyoruz demektir, o zaman kavramları yerinde kullanmalıyız. Özgürlüğümüzü sonuna kadar kullanamayacağımız anlaşılıyor. Belki ileride daha iyi bir seviyede oluruz. Her insan bir evrendir, her düşünceyi saygıyla karşılamak gerekir. Kur’an-ı Kerim’in anlaşılması ile anlama birbirine karıştırılıyor. Kur’an Peygamber ve sahabe tarafından anlaşıldı. Müfessirler de onu anlamaya çalışmış bir usûl oluşturmuşlardır. Tefsir zaten Hz. Muhammed’in ağzından çıkanı tespit etmektir. Bu hususta bizim yöntem ve ilkelerimiz olursa ulaşacağımız sonuçlar birbirine yakın olacaktır. Örneğin *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* *جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ* ayetinde anlaşılmaz bir şey yok; konu belli, söylenen belli, mana belli. Bizim sorunumuz, ortaya çıkan mana ile ilişkimizin ne olduğudur. Bu sorunun cevabı, tefsir mi, bilim mi? Hayır! Kelamın, fıkhnın konusu, hatta onları da aşıyor; “Hırsızın elinin kesilmesi” devletin, yönetenlerin konusu. Bunu ben mi yapacağım? Hayır! Bunun için bir devlete, bir siyasete ihtiyaç vardır. Bu ayet Medeni olduğu için doğrudan o dö-

nemde devleti yöneten Hz. Muhammed'e hitap ediyor. Hasılı tefsir ile uğraşanlar olarak bizim tartıştığımız mevzuların çoğu bizi aşan konulardır, onlar bizi ilgilendirmez. Biz yapabileceklerimizi konuşmalıyız. Albayrak konuşmasının sonunda hem sempozyuma emek ve destek verenlere hem de katılımcılara teşekkür etti. Oturum başkanı Hacımüftüoğlu da genç kadın akademisyenlerden birisi ile elli yaş üzeri bir hocaya söz verdikten sonra sempozyumu kapattı.

Bu yıl, tefsir akademisyenleri toplantısında adet olduğu üzere yapılan eğitim-öğretim problemleri tartışmaya açılmadı. Şehmus Demir kapanış konuşmasında bu eksiği dile getirdi. Hemen hatırlatalım ki, esasında geçen yıl bir karar alınmış ve komisyon da oluşturulmuştu. Fakat şahsımın da içinde yer aldığı komisyon, bir gün önce yaptığı değerlendirme toplantısında kapsamlı bir çalışmanın yapılması gerektiğine karar vererek konuyu önümüzdeki yıllarda gündeme almak üzere bu sene toplantıda müzakereye açmamaya karar verdi.

Tefsir akademisyenleri bu güne kadar on dört toplantı yaptı. İlk ikisi dar çerçeveli olduğu, birine de katılamadığım için ikisi hariç on birinin tanıtımını yazdım. 2005'ten bugüne toplantılar hem kemiyet hem keyfiyet açısından değişti. Konaklama imkanları ve kalitesi arttı. Van toplantısına (2005) 67 kişi katılmış ve oldukça sınırlı konaklama imkanlarında otutumlari gerçekleştirmiştik. Bu toplantıya 271 kişi ismen katılma müracaatı yapmış ve gelmişti; bir kısım arkadaşlar da çeşitli sebeplerle katılmamıştı, bu durumda 300'ü aşkın tefsir akademisyeninden bahsediyoruz demektir. Bu sayı, muhtemelen İlahiyat fakülteleri anabilim dalları arasında en çok olanıdır, üstelik büyük çoğunluk gençlerden oluşmaktadır. Fakat sık sık dile getirildiği gibi bu kadar güçlü bir ekibe rağmen bilimsel kalite beklenenin altında seyretmektedir.

Son bir not olarak, bu yılki tanıtım yazımızda konuşulanları daha çok ilk ağızdan aktarmaya çalıştım. Yorumlayarak ya da çok aktararak aktarmanın mahzurları zaman zaman dile getirildiği için bu metodu tercih ettim. Anlatılanların tam ve doğrudan anlaşılması ise tebliğ metinlerinin yayından okumakla mümkün olacaktır.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 615-618
cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 615-618

Yayın İlkeleri / Editorial Policies

Yayıncı

cumhuriyet ilahiyat dergisi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Sivas/Türkiye) tarafından yayımlanır.

Publisher

cumhuriyet theology journal is published by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey.

Kapsam

cumhuriyet ilahiyat dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar. Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı. Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık. İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

Scope

cumhuriyet theology journal publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies. Basic Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature. Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic. Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Yayın Sıklığı

cumhuriyet ilahiyat dergisi, yılda 2 sayı sayı (15 Haz. – 15 Aralık) yayımlanan hakemli bir dergidir.

Period

Biannually (15 June & 15 December) *cumhuriyet theology journal* is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

cumhuriyet ilahiyat dergisi: Dinî Araştırmalara Adanmış Bir Dergi

Değerlendirme Süreci

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. [Ön İnceleme Formu](#)

Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

Bk. [Değerlendirme Formları](#)

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Review of Articles

Articles submitted to *cumhuriyet theology journal* are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

[Article Preliminary Review Form](#)

Those found unsuitable are returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance.

Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors.

[Evaluation Form](#)

This journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism

Yayın Dili

cumhuriyet ilahiyat dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve Chicago stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Language of Publication

The language of *cumhuriyet theology journal* is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.

Atıf ve Referans Sistemi

cumhuriyet ilahiyat dergisi, atıf ve kaynakça yazımında Chicago stiline kullanıldığını şart koşturmaktadır.

Notes and Bibliography

cumhuriyet theology journal requires writers to use the The Chicago Manual of Style "notes and bibliography" system of referencing.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

cumhuriyet ilahiyat dergisi, [Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](#) ile lisanslanmıştır.

Open Access Policy

This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

cumhuriyet theology journal is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0](#)

cumhuriyet theology journal: A Journal devoted to Religious Studies in Turkey

Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın Ücreti

cumhuriyet ilahiyat dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı

cumhuriyet ilahiyat dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergisi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul

cumhuriyet ilahiyat dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır. Makalelerin *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

cumhuriyet theology journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

The copyrights of the articles accepted for publication are transferred to *cumhuriyet theology journal* Editorial Office.

Submissions

Submissions to *cumhuriyet theology journal* should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives. An article to be published in *cumhuriyet theology journal* should not have been previously published or accepted for publication elsewhere. Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 619-622
cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 619-622

Guidelines for Authors

cumhuriyet theology journal requires writers to use the *The Chicago Manual of Style* "notes and bibliography" system of referencing.

First citation: author(s) first name and last name, title, (if applicable) first and last name of translator or editor, place of publication, publisher, date of publication, page number.

Subsequent citations: author's last name, the short title, and the page number should be indicated in all subsequent citations. Footnote citations should conform to the following examples.

References: References should be placed at the end of the text in alphabetical order. If a source has more than one author, the surname and name of the first author should be written, and the other authors should be indicated by et.al. The titles of books and journals should be italicized; article titles and book chapters should be placed in quotation marks. Translator's and editor's names (if there are any) should follow the title of the work:

BOOK

a) One Author:

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), 99-100.
2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

Bibliography:

Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

b) Two Authors

1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History 1941-1945* (New York: Knopf, 2007), 52.
2. Ward and Burns, *War*, 59-61.

Bibliography:

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History 1941–1945*. New York: Knopf, 2007.

c) Three or More Authors

For three or more authors, list all of the authors in the bibliography; in the note, list only the first author, followed by et al. (“and others”):

1. Mitchell L. Eisen, Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman, eds., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), 65.

2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Bibliography:

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman, eds. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

d) Translation

1. Gabriel Garcia Marquez, *Love in the Time of Cholera*, trans. Edith Grossman (London: Cape, 1988), 242–55.

2. Marquez, *Cholera*, 33.

Bibliography:

Marquez, Gabriel Garcia. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

e) Chapter or Other Part of a Book

1. John D. Kelly, “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War,” in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.

2. Kelly, “Seeing Red,” 81–82.

Bibliography:

Kelly, John D. “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War.” In *Anthropology and Global Counterinsurgency*, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67–83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

ARTICLE

a)Printed

1. Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology* 104 (2009): 440.
2. Weinstein, "Plato's Republic," 452–53.

Bibliography:

Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology* 104 (2009): 439–58.

b) Online

1. Gueorgi Kossinets and Duncan J. Watts, "Origins of Homophily in an Evolving Social Network", *American Journal of Sociology* 115 (2009): 411, accessed February 28, 2010, doi:10.1086/599247.
2. Kossinets and Watts, "Origins of Homophily," 439.

Bibliography:

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. "Origins of Homophily in an Evolving Social Network." *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

ENCYCLOPEDIA ENTRIES

For encyclopedia entries, the author's name and surname are written first. These are followed by the title of the entry in quotation marks, the full name of the encyclopedia, the place and date of publication, its volume number and page numbers:

1. As'ad Abukhalil, "Maronites," in *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, 2nd ed., vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.
2. Abukhalil, "Maronites," 1492.

Bibliography:

Abukhalil, As'ad. "Maronites." In *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*. Edited by Philip Mattar. 2nd ed. Vol. 3. New York: Macmillan Reference, 1491-92.

DISSERTATION

For theses and dissertations, the following order should be followed: name of the author and surname, full title of thesis in italics, thesis type, the name of the university and date.

1. Mihwa Choi, *"Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty"* (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.
2. Choi, *"Contesting Imaginaires,"* 59.

Bibliography:

Choi, Mihwa. *"Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty."* PhD diss., University of Chicago, 2008.

Chicago-Style Citation Quick Guide:

http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 623-638
cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 623-638

cumhuriyet ilahiyat dergisi
Akademik Yazım Kılavuzu

Abdullah DEMİR*

İlahiyat alanında hazırlanan yoğun emek ürünü makaleler, muhtevaları itibariyle kıymetli bilgiler içerseler de müellif isimleri ve kaynak adlarının yazımı ile kavramların imlâsı itibariyle eleştiriye açık bir noktadadırlar. Zira ilahiyat temel alanına ait aslî kaynakların yazımı hususunda bile farklılıklar görülebilmektedir. “Kur’ân-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerim” ve “Kuranı Kerim” ve “Qur’an” şeklindeki farklı yazımlar ile “Bakara, 2/14”, “el-Bakara 2/14”, “2 el-Bakara, 14” ve “2/14” tarzındaki âyet atıfları en dikkat çekici örneklerdir. Ayrıca aynı ismin “Mâtürîdî”, “Matüridi” ve “Matüridi” ve “Maturidi” şeklinde farklı yazımları ile de karşılaşmak mümkündür.

İlahiyat alanında hazırlanan makalelerde görülen bir diğer şekilsel eksiklik ise kullanılan farklı atıf ve referans sistemlerinin çoğu zaman uluslararası kabul gören kaynak gösterme stilleri ile uyuşmamasıdır. İlahiyat alanında yaygın şekilde kullanılan referans usulünün aslı Chicago stilidir. Bu sistemde dipnotlarda künye bilgileri genel kural olarak virgül ile kaynakçada ise nokta ile ayrılır.

Chicago stilinde dipnot örneği:

Talip Özdeş, *Maturidi’nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 15.

Chicago kaynakça örneği:

Özdeş, Talip. *Maturidi’nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Bu stilde kaynakçada nokta kullanılması, indekslerin ve veri tabanlarının eserlerin künye bilgilerini doğru olarak taramasına ve bulmasına imkan sağlar. Bu sayede tarama yapan bilgisayar yazılımları tarafından, ilk noktaya kadar

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Assistant Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Kalâm
Sivas/Turkey (abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr).
DOI: <http://dx.doi.org/10.18505/cuifd.68158>

yazar, ikinci noktaya kadar eser ve son noktaya kadar ise basım bilgileri anlamlı birer veri olarak alınabilir. APA, Turabian, Vancouver gibi diğer uluslararası referans stilleri de kaynakçada nokta esaslı bir sistem kullanmaktadır.

Kaynakça oluşturulurken künye bilgilerini nokta esaslı bölen bir sistem kullanılmadığında ise veri tabanları ve indekslerin yazılımları, eser künye bilgilerini anlamlı veriler olarak tarayamayacağı için gerçekte onlarca atıf alan bir makale, hiç atıf almamış gibi görünecektir. İlahiyat alanında yayın yapan ve sayısı yüzü geçen akademik dergilerin çoğunda uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanılmadığı düşünüldüğünde, binlerce atfın doğru olarak tespit edilemediği söylenebilir.

Uluslararası Bir Karşılığı Olmayan Kaynakça Örnekleri:

- Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
 Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
 Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
 Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, (İnsan Yay., İstanbul 2003).
 ÖZDEŞ, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. (İnsan Yayınları, İstanbul 2003).
 Özdeş Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

Aktarılan örneklerinden her biri ilahiyat alanında yayın yapan bir dergiden alındı. Görüldüğü üzere bu örnekler, Chicago stiline bozulmuş veya uyarlanmış şeklidir. Yazarların çalışmalarına yapılan atıfların ve dergilerinin etki değerlerinin (impact factor) doğru olarak belirlenebilmesi, ilahiyat alanında Chicago stiline aslına uygun olarak kullanılmasına bağlıdır. Dergilerinin uluslararası inkeslerce kabul edilebilmesi açısından da bu husus önemlidir. Zira bir derginin etki değeri, son iki yılda aldığı atıf oranının aynı yıllarda yayımladığı hakemli makale sayısına bölünmesi ile tespit edilir. Ülkemiz açısından düşünüldüğünde ilahiyat alan dergilerinin çoğunda Chicago veya APA stili aynen kullanılmaması nedeniyle bir dergi iki yıl içinde gerçekte yüzlerce atıf almış olsa bile bu doğru olarak tespit edilemediği için etki değeri oldukça düşük çıkacaktır. Bu sorun bir iki derginin Chicago veya APA stilini aynen uygulaması ile çözülebilecek bir sorun değildir. İlahiyat alan dergilerinin hepsi mutlaka uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanmalıdır.

İlahiyat Temel Alanı Akademik Yazım Kılavuzu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi için "The Chicago Manual of Style" atıf ve referans sisteminde uygun olarak hazırlandı. İmlâ esasları hususunda ise *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk cildinde yer alan yazım kurallarından istifade edildi. Bu kılavuzda, akademik bir yazı hazırlanırken dikkat edilmesi gerekli şekilsel özellikler örnekler ile açıklanmaya çalışıldı.

Yayın Etiği

Makale, bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak belirtilmelidir.

“Bu çalışma ... tarihinde sunduğu- This article is extracted from my master
muz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek thesis/ doctorate dissertation entitled “...”,
lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazır- (Master Thesis/ Ph.D. Dissertation,
lanmıştır.”University, Sivas/Turkey, 2016).

Makalenin giriş kısmında literatür değerlendirmesine yer verilmelidir. Makalede ele alınan konu hakkında daha önce hazırlana doktora ve yüksek lisans tezlerine değinilmelidir. Özellikle o konuda hazırlanan doktora tezleri yok sayılmamalıdır.

İstifade edilen tüm eserler kaynakça kısmına belirtilmelidir.

Yazım Kuralları

Makalel, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uyularak hazırlanmalıdır:

Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır.

Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Başlıkta “-” veya “(/)” parantez işareti kullanılmamalıdır

Başlıklar, “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak otomatik olarak oluşturulmalıdır.

Birinci derece başlıklarda yer alan tüm harfler büyük harfle **koyu** yazılmalıdır: **GİRİŞ.1. KELÂMİN ÖNEMİ; 2. KELÂMİN MEŞRÛİYETİ; SONUÇ; KAYNAKÇA** gibi.

İkinci, üçüncü ve dördüncü derece başlıklarda yer alan kelimelerin sadece ilk harfleri büyük harfle başlatılmalı ve bold yapılmamalıdır. Ayrıca *italik* yazım da kullanılmamalıdır.

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazar(lar)ın ad(lar)ı küçük ve soyad(lar)ı koyu ve eğik olmadan yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), anabilim dal(lar)ı ve şehir(ler) ile kurumsal e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

Örnek: Salih Demir*

* Yrd. Doç. Dr., Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı.
Assistant Professor, University, Faculty of Theology, Department of Kalâm.
Sivas/Turkey (salihdemir@.....edu.tr).

Öz

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özün altında en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır.

Anahtar Kelimeler

Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan “Anahtar Kelimeler/ Key-words” verilmelidir. Anahtar kelimeler yayının elektronik ortamda taranmasına, dizinlemesine yardımcı ve bulunmasında büyük öneme sahiptir. Bu sebeple ilgili makaleyi doğru olarak yansıtan kavramlar seçilmelidir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ile Index Islamicus’tan bu konuda faydalanılabilir. Konu, şahıs veya eser odaklı ise ilgili eser ve müellif adı anahtar kelime olarak mutlaka yazılmalıdır. Tek başına kullanıldığında sözcük anlamı dışında kavramsal mânâya sahip olmayan sözcükler ise tercih edilmemelidir.

Yararlanılabilecek web siteleri:

DİA: <http://www.tdvia.org>

DİA Madde Listesi ([Tek pdf](#))

Index Islamicus /Thesaurus: <http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus#browse-tab-1>

Encyclopaedia of Islam:

<http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>

CERL (Consortium of European Research Libraries):

<https://thesaurus.cerl.org/cgi-bin/search.pl>

Müellif Adlarının Yazımı

Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Fahreddîn er-Râzî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri “(ö. Hicrî/Milâdî)” olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139).

Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: “Saffâr (ö. 534/1139)’ın kelâm müdâfaası ...”.

Doğru Yazım: “Saffâr’ın (ö. 534/1139)’ın kelâm müdâfaası ...”.

Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (‘) değil ayn (‘) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Şu’be gibi.

Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harf-i tarîf kullanılmaz.

Hatalı Yazım: er-Râzî, es-Saffâr, el-Gazzâlî.

Doğru Yazım: Râzî, Saffâr, Gazzâlî.

“Gayın” ve “Kâf” harfinden sonra uzatma içeren şahıs ve eser isimlerindeki med, “â, î, û” olarak değil, “ā, ī, ū” şeklinde düz çizgi ile gösterilir.

Abdülkâdir değil, Abdülkâdir gibi

Gâyetü'l-merâm değil, Gâyetü'l-merâm gibi

Arapça “gayın” harfi ile başlayan isimler “yumuşak ğ” ile değil, “G” harfi ile yazılır. Gâyetü'n-nihâye değil, Gâyetü'n-nihâye şeklinde.

Kaynak Adlarının Yazımı

Eser adları *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır.

Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerîm italik yazılmaz.

Kitap, dergi, ansiklopedi ve gazete gibi bütün matbu yayınlar şekil itibarıyla *italik* yazılır.

Arapça eser adlarının yazımında UNICODE TRANSKRİPSİYON alfabesi kullanılır.

Gentium Plus Fontu:

http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?item_id=Gentium_download#02b091ae (Unicode fontlarda “altı çizgili s” bulunmamaktadır. Alt çizgi kullanılarak “peltek se” yazılabilir)

İngilizce abstract ve summary kısmında TRANSLITERATION alfabesi kullanılır.

Yüksek lisans ve doktora tez adları Chicago stilinde uygun olarak “çift tırnak içinde düz olarak” yazılır.

Makale adları, çift tırnak içinde düz olarak yazılır.

Türkçe Kaynak İsimlerinin Yazımı

Türkçe’de kitap, dergi ve makale adlarındaki kelimelerin ilk harfleri büyük, ancak bu adlar arasında yer alan “ile”, “ve” gibi bağlaçlar küçük harfle yazılır:

Örnek:

Zâhid es-Saffâr’ın Hayatı ve Kelâm Yöntemi

Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'ye Göre Mukallidîn İmanı

Arapça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Arapça kitap, dergi ve makale adlarında, sadece ilk öge büyük harfle başlar. Eğer kitap, dergi veya makale adını oluşturan kelimelerin içinde özel ad (şahıs, ülke, şehir veya bir başka kitap adı vb.) varsa o ögenin ilk harfi de büyük yazılır:

Telhîşü'l-edille li-ḳavâ'idî't-tevhîd

Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde
Şerhu'l-Makâşid
el-Ğand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand

Farsça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Farsça kurala göre yapılan kitap, dergi ve makale adlarında da her öge büyük harfle başlar:

Gülzâr-ı Tennûrî, Kitâb-ı Bahriyye
Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî

Din ve Mezhep Adlarının Yazımı

Din ve mezhep isimleri *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde yer alan ilgili madde esas alınarak yazılır. Mezhep isimlerinin içinde geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (‘) olarak gösterilir.

Hatalı Yazım: Mu'tezile, Eş'arîler.

Doğru Yazım: Mu'tezile. Eş'arîler.

Âyetlerin Yazımı

Âyet atıflarında âyet metni veya Türkçe'si çift tırnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki "el-" takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâli italik değil, düz şekilde yazılır.

"İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer" (el-Enfâl 8/2).

Hadislerin Kaynak Gösterimi

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve *Muvatta'* da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, *Müsned'* de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.

Ebû Dâvud, *Muvatta*, "İlim", 18.

Buhârî, "İlim", 12.

Müslim, "Ticârât", 45.

Kavramların Yazımı

Terimler ilk geçtiği yerde ve vurgulanması gerektiği yerde *italik* yazılır. Yabancı kelimeler (Latince terimler vb.) her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Kavramların içinde ve sonunda geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil, ayn (‘) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Fûrû' gibi.

Şiirlerin Yazımı

Şiirler her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Rakamların Yazımı

100'e kadar olan sayılar yazı ile yazılır. Ancak ölçü belirtirken rakam tercih edilir. Meselâ beş koyun, 12 km. gibi.

Yüzde ifadelerinde rakam kullanılır. “%” şeklinde değil de “yüzde” şeklinde belirtilir. % işareti sadece tablo ve şekillerde kullanılır.

Rakamlarda on binlik basamaklar gösterilirken nokta ile ayrılır. Meselâ 10.000.

Rakam aralıkları verilirken rakamlar tam yazılır. Meselâ 25–8 değil 25-28, 150–1 değil 150-151.

Çok büyük rakamlar söz konusu olduğunda sıfırların yerine milyon, milyar gibi ifadeler tercih edilir. Mesela 500.000.000 değil, 500 milyon.

Tarihlerin Yazımı

Tarihler kısaltmadan yazılır: 1914–18 değil 1914-1918.

Alıntılarının Yazımı

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır.

Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Palatino Linotype 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm içerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

Kaynak Kullanımı

Birinci el klasik kaynaklar tercih edilmeli, ikinci el kaynaklar ve çeviriler zorunlu durumlar hariç kullanılmamalıdır.

Kısaltmaların Yazımı

Tablo halinde belirtilen kısaltmalar kullanılmalıdır. Dipnotlarda “a.g.e.”, “a.g.m.” kısaltmaları yerine eser ismi uygun şekilde yazılmalıdır.

Sıkça kullanılan cilt ve sayfa numarasını gösteren “c.” ve “s.” ile vefat tarihi gösteren “ö.” kısaltmalarından sonra **bir boşluk** verilmesi gerekmektedir. Ayrıca “.”, “,” gibi noktalama işaretlerinden sonra da bir boşluk bırakılmalıdır.

Dipnot Yazımı

Eser adlarının yazımında, yukarıda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Dipnotlarda, kaynak eserler Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uygun yazılmalıdır.

Dipnotlarda kaynaklar sıralanırken takdim-tehir için özel bir sebep yoksa kaynaklar kronolojik sıraya göre verilir.

Arapça yazar adı tek kelime ile veriliyorsa “el-” takısı kullanılmamalı: “el-Gazzâlî” değil “Gazzâlî”.

Arapça eser adlarındaki “kitab” kelimesi kısaltılmamalı, “kitab” kelimesinden sonra gelen kelime büyük harfle yazılmalıdır: “K.el-Hac” ya da “Kitâbü'l-hac” değil “Kitâbü'l-Hac”.

Dipnot işaretleri virgül, nokta gibi imla işaretlerinin sonras olmalıdır. “...534/1139 yılında vefat etti”¹¹. değil, “...534/1139 yılında vefat etti”^{.11} şeklinde.

Kaynakça Oluşturulması

Eser adlarının yazımında, bu konuda belitilen kurallara uyulmalıdır.

Kaynakça yazarın soy ismine (yahut nisbesine veya meşhur ismine) göre alfabetik olarak sıralanır.

Kaynakça temel kaynaklar, yazmalar, teze konu şahsın eserleri, ikinci el kaynaklar gibi alt başlıklara ayrılmamalı, tek parça halinde verilmelidir.

Eserin ilk geçtiği yer tam künyesi verilmelidir.

İkinci kullanımdan itibaren yazarın soyadı (ya da sadece meşhur nisbesi), kısaltılmış eser adı, -varsa cilt- ve sayfa numarasıyla belirtilir.

Sayfa numarasından önce “s.” kısaltması kullanılmaz.

Dergi ve kitapların cilt numarasının yazımında Romen rakamı kullanılmaz.

Makale ve ansiklopedi maddelerinde cilt ve sayı rakamlarından sonra iki nokta kullanılmalı ve bir boşluk bırakıldıktan sayfa numarası yazılmalıdır (3: 411; CÜİFD 19, sy. 1: 45 gibi).

Mükerrer baskılarda yayının baskı sayısının gösterilmesine gerek yoktur.

Kaynakçada Chicago atfı ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uyulmalıdır. Aşağıda farklı türlerde eserlere dipnotlarda ve kaynakçada nasıl yer verileceği gösterilmektedir.

The Chicago Manual of Style

KİTAP

a) Tek Yazarlı:

1. Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 15.
2. Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, 141-43.

1. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği* (İstanbul: Düşün Yay., 2011), 57.
2. Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik*, 114-15.

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), 99-100.
2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

1. Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebhâsi's-Şarkîyye, 1432/2011), 2: 143.
2. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2: 143.

Kaynakça Oluşturma:

- Özdeş, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.
- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebhâsi's-Şarkîyye, 1432/2011.

* Genel Kural olarak Dipnotlarda eser künye bilgileri VİRGÜL; Kaynakçada ise NOKTA ile ayrılır.

* Dipnotlarda "Yayınları", Yay." şeklinde kısaltılırken Kaynakçada tam olarak yazılır.

* Sayfayı ifade etmek üzere "s." Kısaltması kullanılmaz.

* Cilt numarası, "c." Kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

b) İki Yazarlı:

1. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 57.
 2. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 67-69.
-
1. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 Tarihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), 520.
 2. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 159.
-
1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History, 1941–1945* (New York: Knopf, 2007), 52.
 2. Ward and Burns, *War*, 59–61.

Kaynakça Oluşturma:

- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Barkan, Ömer Lütfi ve Ekrem Hakkı Ayverdi. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 Tarihli*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973.
- Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941–1945*. New York: Knopf, 2007.

c) Üç ve Daha Çok Yazarlı:

1. Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1998), 25.
2. Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.
1. Mitchell L. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), 65.
2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Kaynakça Oluşturma:

Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

d) Tercüme:

1. Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 11.
2. Dvornik, *Konsiller Tarihi*, 23.
1. Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İnsan Yay., 2005), 33.
2. Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*, 34-54.

Kaynakça Oluşturma:

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*. trc. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Marquez, Gabriel Garcia. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

Mahmud, Abdülhalim. *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*. trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul 2005.

e) Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar:

1. Hişam İbrahim Mahmud, "Mukaddime," *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd* içinde, thk. Hişam İbrâhim Mahmûd (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 14.
2. Mahmud, "Mukaddime", 1: 34.
1. Rudolph Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", trc. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2003), 297.
2. Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", 298-99.

1. John D. Kelly, "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War", in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.
2. Kelly, "Seeing Red," 81–82.

Kaynakça Oluşturma:

Mahmud, Hişâm İbrahim. "Mukaddime". *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, 1: 5-44. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

Ulrich, Rudolph. "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı". trc. Ali Dere, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* içinde, haz. Sönmez Kutlu, 295–304. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Kelly, John D. "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War". In *Anthropology and Global Counterinsurgency*, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67–83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

f) Osmanlıca ve Arapça Eserler

1. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî, Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadis, 1968, 3: 142.
2. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 2: 162.
1. Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*, nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 43-57.
2. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 52.
1. Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988, 43.
2. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 73.

Kaynakça Oluşturma:

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadis, 1968.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd. 2 cilt. (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1431/2010).

Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988.

YAZMA ESER

1. Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, 77^b.
2. Keşşî, *et-Temhîd*, vr. 79^a.

Kaynakça Oluşturma:

Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Şehit Ali Paşa, 1153: 1a-217b. Süleymaniye Ktp.

MAKALE

a) Matbu:

1. Adem Çiftci, "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23.
2. Çiftci, "Suça Teşebbüsten Vazgeçme," 23.
1. Galip Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki", *Marife Dergisi* 3 (2005): 175–193.
2. Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", sy. 3: 177.
1. Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic", *Classical Philology* 104 (2009): 440.
2. Weinstein, "Plato's Republic," 452–53.

* Derginin cilt ve sayı numarası var ise "Dergi Adı Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa numarası" şeklinde gösterilir: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi.

* Derginin sadece sayı numarası var ise, "Dergi Adı Sayı nı (Yıl): sayfa" şeklinde gösterilir: *Ulûm Dergisi* 3 (Bahar 2016): 44-45 gibi.

Cilt kısaltması "c." kullanılmaz.

*Dergi matbu olarak basılıyor ise web adresini belirtmeye gerek yoktur.

Kaynakça Oluşturma:

Çiftci, Adem. "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23-46.

Türcan, Galip. "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki". *Marife Dergisi* 3 (2005):175–193.

Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic". *Classical Philology* 104 (2009): 439–58.

b) Online:

1. Ramazan Altıntaş, "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 411, erişim 22 Şubat 2016, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.
2. Altıntaş, , "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu", 17.

Kaynakça Oluşturma:

Altıntaş, Ramazan. "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 11-20. Erişim 22 Şubat 2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.
Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. "Origins of Homophily in an Evolving Social Network". *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

1. Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yay., 1989), 416.
 2. Akün, "Âlî Mustafa Efendi", 416
-
1. As'ad Abukhalil, "Maronites", in *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.
 2. Abukhalil, "Maronites," 1492.

Kaynakça Oluşturma:

Akün, Ömer Faruk. "Âlî Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
Abukhalil, As'ad. "Maronites". In *Encycloedia or the Modern Middle East and North Africa*. Edited by Philip Mattar. 3:1492-93. New York: Macmillan Reference, 2004.

ARŞİV BELGESİ

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (I. Mes. Müh), 2079.
2. BOA, I. Mes. Müh., 2079.

Kaynakça Oluşturma:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (I. Mes. Müh), 2079.

TEZ

1. Abdullah Demir, “Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi” (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 122.
2. Demir, “Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi”, 22.
1. Akyüz, İsmail, “Türkiye’de Muhafazakar Yardım Kuruluşları” (Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 16.
2. Akyüz, “Türkiye’de Muhafazakar Yardım Kuruluşları”, 44.
1. Mihwa Choi, “Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynas-ty” (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.
2. Choi, “Contesting Imaginaires,” 59.

Kaynakça Oluşturma:

- Akyüz, İsmail. “Türkiye’de Muhafazakar Yardım Kuruluşları”. Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.
- Demir, Abdullah. “Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi”. Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.
- Choi, Mihwa. “Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty”. PhD diss., University of Chicago, 2008.

TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ

(Osmanlıca/Arapça → Türkçe)

* Makalede kullanılan kaynakların adları transkripsiyon alfabesi kullanılarak yazılmalıdır.

TRANSLITERATION

(Arapça → İngilizce)

Makalenin İngilizce özet kısmında şahıs, mezhep ve eser adlarının yazımında *Encyclopedia of Islam*'ın kullandığı transliteration alfabesi kullanılmalıdır.

	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Türkçe metinde kullanılan Transkripsiyon Alfabesi)	Abstract ve Summary kısmın- da kullanılan Transliteration Alfabesi (Encyclopedia of Islam, 2007-)
ء	‘	‘
ث	<u>S</u>	<u>s</u>
ج	C	c
ح	H	h
خ	Ḥ	ḥ
ذ	<u>Z</u>	<u>z</u>
ش	s	s
ص	Ṣ	ṣ
ض	<u>Ẓ</u>	<u>ẓ</u>
ض	<u>Ḍ</u>	<u>ḍ</u>
ط	T	t
ظ	<u>Z</u>	<u>ẓ</u>
ع	‘	‘
غ	Ġ	ġ
ق	Q	Q q
و	V	v
		W w

ا	el-	el-	al-
ـ	e/a	e/a	a
ـ	u/ü	u/ü	u
ـ	ı/î	ı/î	î
ى	â / ā	â / ā	ā
و	û/ ū	û/ ū	ū
ي	î/ ī	î/ ī	ī

* "Peltek S" harfini normal şekilde yazdıktan sonra altı çizilebilir. Altı çizgili tüm yazı tipleri ile uyumlu/ Unicode karakter bulunmamaktadır.

** Transkripsiyon/Transliteration Alfabetini indirmek için [tıklayınız.](#)

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
b.	Bin, ibn
Bk. / bk.	Bakınız
c.	Cilt
trc.	Çeviren, tercüme eden
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
Krş. /krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphanesi
m.ö.	Milâttan önce
m.s.	Milâttan sonra
nr.	Numara
nşr.	Neşreden, Tahkik eden
MS	Manuscript
ö.	Ölüm, vefat tarihi
s.	Sayfa
sy.	Sayı
t.y.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
v.dğr.	Ve diğerleri, diğer neşredenler
vr.	Varak
Yay.	Yayınları
y.y.	Yayıncı yok